Historia de la Teoría Política, 3

Fernando Vallespín (ed.)

Joaquín Abellán
Helena Béjar
Andrés de Blas
José Luis Colomer
Josep M. Colomer
Antonio Elorza
Iring Fetscher
Marta Lorente
Luis Alberto Romero

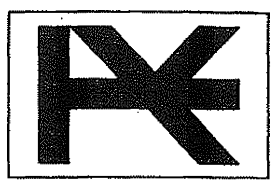
Ciencia política
Alianza Editorial

Fernando Vallespín, Joaquín Abellán,
Helena Béjar, Andrés de Blas,
Josep M. Colomer, José Luis Colomer,
Antonio Elorza, Iring Fetscher,
Marta Lorente, Luis Alberto Romero:

Historia de la Teoría Política, 3.
Ilustración, liberalismo y nacionalismo

Compilación de Fernando Vallespín

El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid



®

Primera edición en «El Libro de Bolsillo»: 1991
Segunda reimpresión en «El Libro de Bolsillo»: 1995

CREATIVE COMMONS

© de la compilación: Fernando Vallespín
© Fernando Vallespín, Joaquín Abellán, Helena Béjar, Andrés de Blas, Josep M. Colomer, José Luis Colomer, Antonio Elorza, Marta Lorente, Luis Alberto Romero
© del Capítulo II por Iring Fetscher, R. Piper GmbH & Co. KG, Munich, 1985
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1991, 1995
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 393 88 88
ISBN: 84-206-9833-4 (Obra completa)
ISBN: 84-206-0540-9 (Tomo 3)
Depósito legal: M. 9.839/1995
Compuesto e impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Catalina Suárez, 19. 28007 Madrid
Printed in Spain

Introducción

Ilustración, liberalismo y nacionalismo

Fernando Vallespín

El presente volumen trata de ceñirse estrictamente al enunciado que lo preside. Y ello a pesar de que una vez más hayamos tenido que recurrir a términos emblemáticos para definir fenómenos que no siempre se dejan atrapar con facilidad mediante vocablos genéricos. Lo mejor que se puede hacer en esta Introducción quizá sea, por tanto, el remitir simple y llanamente a los distintos capítulos en los que se desarrollan estos conceptos. Sí creemos que es importante presentar algunas advertencias previas. La primera tiene que ver con el período que aquí se contempla, que abarca gran parte del siglo XVIII y el XIX. Aun anclados todavía en ciertas servidumbres cronológicas —obvias y necesarias, desde luego—, no dejamos por ello de dar el salto hacia criterios de exposición más sistemáticos, que a partir de ahora ya serán la norma. El objeto de este volumen no es, pues, otro que el de narrar la entrada en la *Modernidad* y su asentamiento a partir de ese movimiento intelectual que comúnmente conocemos como Ilustración.

Si el mundo moderno hunde sus raíces en siglos ante-

riores —y de eso dijimos algo en la Introducción a la segunda entrega de esta serie—, es a partir de ahora, sin embargo, una vez franqueada la senda de la Ilustración, cuando mostrará su auténtico rostro. Es el período también en el que se produce la Revolución Francesa, que sirve, con razones más o menos válidas, para trazar una de las grandes líneas divisorias en la historia europea y mundial. En lo referente a la teoría política, no puede ignorarse su tremendo valor como símbolo de ruptura de la organización política anterior y, sobre todo, del papel de las ideas en esta transformación. La huella de este período, tanto de la experiencia de la Gran Revolución como del mismo discurso ilustrado, permanece hasta nuestros días, y habrá de seguir ocupándonos en un volumen posterior [1]. En éste nos limitaremos a dejar constancia de las peculiaridades de su gestación, tanto en el ámbito británico (capítulo I) como en el francés (capítulo II), así como de algunas de sus consecuencias inmediatas. Como bien dice I. Berlin, «el poder intelectual, la honestidad, lucidez, valentía y el desinteresado amor a la verdad de los más dotados pensadores del siglo dieciocho sigue aún hoy sin parangón. Su época constituye uno de los mejores y más esperanzadores episodios en la vida de la humanidad» [2]. Intentar iluminar algunas de las claves para interpretar este momento en el que el hombre, como decía Kant, «se atreve a conocer» (*sapere aude*) y trata de salir de su «inmadurez autoculpable», es el fin principal de los capítulos que siguen.

Como venimos diciendo, el criterio expositivo estric-

[1] Dentro de la configuración general de este proyecto de *Historia de la Teoría Política,* la Ilustración constituye algo así como el pivote sobre el que se estructura toda la exposición del pensamiento político posterior. Así, en el volumen IV pasaremos revista a toda aquella línea discursiva que muestra una plena confianza en el proyecto ilustrado y es expresiva de sus múltiples variantes; y en el V nos ocuparemos de todo el conjunto de teorías y doctrinas que desconfían de ese proyecto o lo rechazan frontalmente.

[2] I. Berlin, *The Age of Enlightenment,* Oxford: Oxford University Press, 1979, p. 29.

tamente temporal ha sido reemplazado en parte por una visión más sistemática. Sólo de esta forma cabe interpretar la alusión en el título de este volumen al «liberalismo» y el «nacionalismo». Ambas corrientes de pensamiento son, desde luego, derivativas del discurso ilustrado y las dos llegan también hasta nuestros días. En el caso del liberalismo, su conexión con lo que hemos venido caracterizando como «ilustración británica» es, además, inmediata, y en su exposición más madura —la de un J. Stuart Mill, por ejemplo— se nutre también de las contribuciones de los pensadores del Continente. El nexo es, pues, evidente. El caso del nacionalismo es ya mucho más complejo. Más que del «discurso ilustrado» propiamente dicho habría que hablar de la Revolución Francesa como origen último del fenómeno. De cualquier manera, las claves que explican su gestación se encuentran en este mismo período. Se trata, además, y de modo paradigmático, de uno de los conceptos que mejor muestran las contradicciones inherentes a la filosofía política de la Ilustración.

La segunda advertencia afecta ya más al énfasis dado a cada uno de los temas tratados. Puede que llame la atención el espacio dedicado a las «reflexiones sobre la Revolución» (capítulo III), así como al pensamiento político de I. Kant, muy infravalorado, cuando no ignorado, en libros de este género. La profundización en el tema de la Revolución o revoluciones obedece, no ya sólo a su clara relevancia para la comprensión de la teoría política del período, sino también al mismo hecho de que la redacción de dicho capítulo fue coetánea a la celebración del bicentenario de la Revolución Francesa, con todo lo que ello supuso de revisión y profundización de este complejo tema. De hecho, casi todas estas nuevas contribuciones han sido incorporadas al análisis que aquí presentamos. En lo que respecta a Kant, no hay más que remitir al estado actual de la filosofía política para comprobar cómo, en efecto, es uno de los filósofos políticos clásicos más en boga de nuestros días, al menos en lo que hace a la dimensión política de su filosofía moral.

Ignorar este hecho haciendo de Kant un mero apéndice de Rousseau o colocándolo a la par con Fichte, por ejemplo, no parece cuadrar con la concepción que hoy tenemos de su contribución a la historia del pensamiento político.

La incorporación de J. Stuart Mill y Alexis de Tocqueville es también obligada, sin que sea necesario buscarle justificación alguna. El engarce entre el primero de ellos y el movimiento intelectual que lleva el título genérico de «Ilustración británica» es tan obvio que hubiera podido incorporarse a dicho capítulo con total legitimidad. ¿Qué es el fenómeno de la Ilustración británica sino la puesta en marcha de ese movimiento que comúnmente llamamos liberalismo? Si J. Stuart Mill preside un capítulo separado que lleva el sobretítulo de «el liberalismo», ello obedece sobre todo a los imperativos que impone cualquier sistemática. En nuestro caso, de lo que se trata es de intentar resaltar el nexo que se produce entre el máximo representante de este movimiento británico y la propia evolución de la ideología liberal en el Continente, de la que, por cierto, A. de Tocqueville forma parte de modo indisoluble. Por lo demás, no ha sido sencillo acotar los contenidos de los capítulos encargados de reflejar la recepción en España e Iberoamérica de estas corrientes de pensamiento. Cada uno de los autores encargados de su redacción ha cargado sobre sí con esta difícil tarea y, a nuestro juicio, la han sabido sortear con éxito.

Por último, volver a insistir en el carácter no exhaustivo de este proyecto. Somos conscientes de muchas ausencias, o de desarrollos quizá demasiado parcos de algunos autores y temas abordados. Creemos, sin embargo, que sí se encuentran todos —o casi todos— a los que les es aplicable la cita de T. S. Eliott que recoge R. Merton [3]:

> Hubo alguien que dijo: «Los escritores ya fallecidos están muy lejos de nosotros debido a que nosotros sabemos mucho más que ellos.» Exactamente; y ellos son lo que nosotros sabemos.

[3] *A hombros de gigantes*, Barcelona: Península, 1989.

Capítulo I

Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña: J. Locke, D. Hume, los economistas clásicos, los utilitaristas.

Josep M. Colomer

Introducción

El largo período histórico abarcado en este capítulo incluye hechos de la máxima importancia para la formación del mundo contemporáneo.

Entre ellos hay que mencionar, al menos, los siguientes: la revolución inglesa de 1688, por la que se abolió el derecho divino del rey y se estableció por primera vez el predominio del parlamento en un sistema político; el desarrollo del comercio, que alteró las relaciones sociales tradicionales y suprimió viejas y pesadas barreras a la movilidad individual; la independencia de las colonias británicas en Norteamérica, que dio paso a la formación de los Estados Unidos, la primera democracia en un país extenso; la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas, que conmocionaron Europa entera; la revolución industrial, que provocó nuevos conflictos sociales y obligó a nuevas adaptaciones de los sistemas políticos representativos; las reformas políticas y sociales del segundo tercio del siglo XIX, que anunciaron la difusión de los regímenes democráticos modernos.

La intensidad de los cambios fue especialmente sentida en los países que constituyeron lo que a partir de 1800 se llamó el Reino Unido de la Gran Bretaña e Irlanda, marco territorial del desarrollo intelectual que se aborda en las próximas páginas, ya que ellos tuvieron lugar en muchos casos en una posición de avanzada.

Respecto de los movimientos de ideas en la misma época en otros ámbitos de relieve, como Francia o el mundo germánico, la Ilustración y el liberalismo británicos tienen características peculiares y distintivas que les hacen particularmente interesantes para el desarrollo ulterior de la teoría política.

En primer lugar, se trata de un pensamiento con alto grado de *laicidad,* tanto en los pensadores que se confiesan cristianos —como John Locke—, como en los que, a partir del siglo XVIII, adoptan una posición abiertamente atea —tal es el caso de David Hume y Jeremy Bentham—. Esta característica está, sin duda, vinculada al ambiente intelectual creado por el intento de reforma de la Iglesia católica y el cisma mal llamado protestante que tuvieron lugar a principios del siglo XVI, tras los cuales la idea de Dios quedó notablemente alejada del regimiento de los asuntos públicos. Concebida como un asunto privado, la religión reformada se aleja de la moral colectiva y de la política, donde prevalecen consideraciones más favorables a la convivencia, mientras que en los países católicos suele reproducirse la afirmación de principios dogmáticos con fundamentación metafísica, a veces incluso entre los más decididos adversarios del catolicismo tradicional.

En segundo lugar, en el pensamiento británico prevalece una orientación realista y *empirista,* atenta a los requerimientos cambiantes de los hechos para adoptar fórmulas políticas de apertura y equilibrio, más que modelos ideales con pretensión definitiva. Aun en sus distintas combinaciones ideológicas, como la amalgama con el iusnaturalismo de Locke o con la huella del positivismo en John Stuart Mill, el enfoque empirista distingue esta tradición del idealismo y el deductivismo del racionalismo

continental, más predispuesto siempre a formular verdades absolutas. La racionalidad en la moderna tradición británica es una racionalidad analítica más que justificativa, y eso le proporciona sutileza y flexibilidad.

En tercer lugar, se parte de una *visión antropológica relativamente pesimista,* en la que se supone que los hombres tienen motivaciones básicamente egoístas de búsqueda del propio interés, aun en los casos —como el ya citado de Locke— en que se atribuye a los individuos una dignidad moral innata. Mientras en Francia, y en parte en los Estados Unidos, el establecimiento de un régimen representativo legitimado por su función de preservación de los derechos civiles se fundamentaría en una versión racionalista y deísta de la vieja doctrina medieval de los derechos naturales, y en Alemania la marca del naturalismo se reconvertiría en determinismo historicista, en Gran Bretaña el combate entre iusnaturalismo y *utilitarismo* se saldaría pronto con una clara victoria del segundo.

Por último, conviene subrayar que laicismo, empirismo y utilitarismo no comportan soluciones políticas menos radicales en cuanto a *la libertad* que las derivadas de otras doctrinas, portadoras de un mensaje de certeza. El liberalismo británico se distingue más bien por favorecer las convenciones en vez de las convicciones, por formular programas de reformas realizables por el método del consenso más que legitimaciones morales de la obligación política como deber absoluto de obediencia. Pero precisamente porque concibe las leyes y las instituciones como creaciones artificiales de los hombres, y las evalúa por sus resultados y no por su concordancia con principios trascendentes, está más abierto a los cambios y proporciona más recursos para contrarrestar las tendencias al reforzamiento arbitrario de la autoridad.

Empirismo e iusnaturalismo: Locke

John Locke (Wrington, Somerset, 1632-Oates, Essex, 1704) es a la vez el principal ideólogo de la revolución

inglesa de 1688 y un precursor del enfoque empírico en las ciencias sociales. Por esta doble condición no siempre es fácil separar en su pensamiento, como en el de otros pensadores activamente implicados en los combates políticos de su tiempo, el programa político que defiende —en su caso, a favor del parlamento y en perjuicio del rey— de las explicaciones teóricas que proporciona al conflicto, la convivencia y el gobierno de los hombres.

Como ideólogo, Locke es un continuador del iusnaturalismo (que toma de la versión medieval tardía de Richard Hooker), con un contenido racionalista pero asociado todavía a un creacionismo divino. Como analista, Locke se basa en la hipótesis de conductas individuales movidas por el propio interés (dentro de la moderna línea explicativa que va de Hobbes al utilitarismo) y en un concepto de poder como relación entre individuos que hace inevitable el conflicto pero al mismo tiempo permite la cooperación.

El engarce entre los dos aspectos de su pensamiento, iusnaturalista y utilitarista, se encuentra en la creencia que los individuos portadores de derechos innatos absolutos tienen una racionalidad sustantiva (imbuida por el Dios creador en las mentes humanas), la cual movería a los hombres libres y racionales, actuando por su propio interés, a obedecer a unas normas morales naturales y a pactar consensuadamente su integración en la sociedad civil y la comunidad política.

En la vida de Locke hay una evolución desde las simpatías juveniles por la monarquía de Carlos II Estuardo hasta la militancia liberal y el apoyo activo al régimen parlamentario coronado por Guillermo de Orange.

Hijo de un notario con afinidades puritanas, John Locke tenía en su juventud una mala opinión de la guerra civil y las «trágicas revoluciones» de 1642-1649, que consideraba que habían sido provocadas por «errores apasionados y furias religiosas», y en el momento de la restauración de los Estuardo, en 1660, era un partidario del rey. Locke estudió en la Iglesia de Cristo de Oxford, aunque no recibió las órdenes religiosas, y se dedicó con

ahínco a las ciencias experimentales y la medicina. En 1665-1666 formó parte de una misión diplomática ante el Elector de Brandenburgo y empezó a conocer la práctica de la tolerancia religiosa; en 1667 entró en relación con el conde de Shaftesbury y pasó a ser su secretario político en Londres, donde adoptó ya posturas abiertamente liberales.

Según algunas interpretaciones, en esta evolución política de Locke pudo haber influido su formulación de los supuestos epistemológicos de las ciencias experimentales por él practicadas, que le habría conducido al naturalismo y al liberalismo como subproducto. Pero en realidad no existe una relación clara entre el espíritu científico y la creencia en un mundo armónico, ni tan sólo entre el cientificismo naturalista y el liberalismo político, como lo muestra el que muchos científicos experimentales de la época fueran tradicionalistas en política y religión. De hecho, Locke empezó a tratar el tema de la tolerancia religiosa algunos años antes que la epistemología científica y parece que, más que el cientificismo naturalista, fue su práctica política el elemento decisivo de su evolución.

Hay que tener en cuenta que Locke fue el hombre de confianza de uno de los más importantes políticos de la Inglaterra del siglo XVII, Anthony A. C. Shaftesbury, defensor de la tolerancia religiosa, las libertades civiles individuales y el poder legislativo del parlamento, portavoz de la oposición y fundador del partido *whig*. Shaftesbury era además un destacado propietario de tierras y comerciante con las colonias, que concebía la laboriosidad agrícola y la libertad de comercio como unos factores de bienestar que requerían la reducción de la regulación de los poderes públicos sobre la actividad económica. Todo parece indicar que fue sobre todo el trabajo de Locke a su lado, confeccionando informes, discursos y leyes sometidas a deliberación parlamentaria, atendiendo a la correspondencia del político, asistiendo a sus mítines y convirtiéndose en el tutor de su nieto, lo que catalizó su pensamiento.

La crisis revolucionaria estalló a raíz de la presenta-

ción de un proyecto de ley de exclusión de los católicos de la sucesión al trono de Inglaterra, abiertamente dirigido contra el heredero Jaime II, duque de York, que provocó la disolución del parlamento en 1679. Tras varias conspiraciones fracasadas, Shaftesbury se exilió en Holanda, a donde le siguió Locke en 1683. Fallecido el conde, Locke se dedicó intensamente durante cinco años a la tarea intelectual y escribió, entre otras obras, *Carta sobre la tolerancia* (publicada anónimamente en latín y en Holanda en 1689), *Ensayo sobre el entendimiento humano* y *Dos tratados sobre el Gobierno civil* (publicados en 1690). Tras el derrocamiento de Jaime II y su sustitución por los Orange, John Locke volvió a Inglaterra en 1689, en el mismo barco que la nueva reina María. Sus obras políticas se convirtieron pronto en doctrina casi oficial. Permaneció, sin embargo, en cargos políticos de segunda fila, aunque mantuvo su influencia en algunos miembros de la Cámara de los Comunes. Pronto se retiró a Oates (Essex) y hasta su muerte llevó una vida de estudio y meditación.

Las preguntas básicas de la obra política de Locke se plantean, pues, en torno al debate de los años ochenta sobre los derechos del rey y del parlamento y se centran en la crítica de la persecución religiosa, los fundamentos de la obligación política y los límites de la obediencia individual a las leyes y los gobiernos. Se trata, en cierto modo, de las mismas preguntas básicas planteadas en la obra de Hobbes, ante las que Locke usa algunas categorías analíticas parecidas pero a las que da respuestas políticas opuestas.

La epistemología de Locke niega la existencia de ideas innatas en la mente de los individuos y afirma que todo conocimiento proviene de los sentidos, según la experiencia humana acumulativa, y del uso del razonamiento analógico, en el que se basa la lógica formal y las matemáticas. De acuerdo con este enfoque empirista, no se llega nunca a una certeza absoluta, sino a lo más a un saber probabilístico. Y tampoco es pertinente la pregunta causalista, dado que el conocimiento humano alcanza sólo a

las relaciones entre los hechos, al *cómo* y no al *por qué.*

Sin embargo, Locke tiene una visión racionalista y mecanicista del mundo, en el que cree percibir una armonía global, que se apoya en otras creencias o principios supuestamente evidentes por sí mismos.

En primer lugar, la existencia de un *Dios creador,* un ser eterno, todopoderoso, omnisciente y bueno, que es un axioma ampliamente compartido por su audiencia. La existencia de un Dios creador es postulada a partir de la intuición de que nosotros existimos y de que la nada no puede producir el ser. Sin embargo, de Dios no puede conocerse su esencia, sino sólo sus «características accidentales»; su designio y sus razones son inescrutables y sólo advertimos cómo se manifiestan a través de las leyes naturales. La de Locke, por tanto, se acerca a la concepción calvinista de la divinidad como un gran relojero, es decir, como una voluntad omnipotente que lo dirige todo: orden celeste, tierra y vidas humanas, pero cuya última razón se escapa a la razón humana.

En segundo lugar, la existencia de una *ley universal de la Naturaleza* como decreto de la voluntad divina, que impone la armonía global. Las leyes naturales en los hombres son disposiciones mentales, como la reverencia y el temor de Dios, el afecto a los padres, el amor al prójimo, que se concretan en acciones prohibidas, como robar, matar y violar, que obligan exteriormente a cada individuo en bien de la convivencia.

En tercer lugar, la existencia de una *racionalidad humana,* derivada de la condición de los hombres como seres naturales y creados por Dios, que guía las conductas individuales. El individuo es concebido como un ser sensible, cuya motivación fundamental de conducta es la autopreservación (emparentada con el instinto de supervivencia en el que se basa Hobbes) y cuya acción es impulsada por pasiones reducibles al placer y al dolor, de modo que lo bueno será definido como lo placentero y lo malo como lo doloroso. Al mismo tiempo, es un ser racional, con capacidad deliberativa y voluntad libre para decidir. Pero Dios ha creado al hombre de tal modo que, actuando de

acuerdo con su razón, sigue los dictados que la razón divina prescribe y que se hallan impresos en la ley natural. Este es, pues, el vínculo entre la racionalidad divina y la racionalidad humana. Empíricamente, podemos advertir que el hombre se guía por pasiones irracionales, pero éstas le llevan a seguir las leyes naturales racionales. Tal conducta es incluso independiente del reconocimiento consciente de su fuente de origen (la voluntad divina), ya que, como hemos dicho, de hecho el hombre se guía solamente por incitaciones de placer y de dolor.

Hay, pues, en Locke un supuesto hedonista que permite analizar las conductas humanas observables, el mismo que puede rastrearse en Hobbes, Hume, Smith y Bertham. Según este supuesto, es bueno o malo lo que los hombres dicen que es bueno o malo, sin mayor fundamentación absoluta. Pero del supuesto lockiano de que las pasiones hedonistas, en tanto que dan identidad a la naturaleza humana, son creaciones de Dios, se infiere que las conductas humanas siguen leyes divino-naturales y promueven los intereses comunes de toda la humanidad. Así, el motivo de la autopreservación del individuo se identifica con el objetivo de autopreservación de todos los hombres, comporta un sentimiento de formar parte de una comunidad de todo el género humano que mueve a la convivencia armónica con los demás.

En palabras de Locke: «La conducta moralmente buena o mala es sólo la conformidad o la disconformidad de nuestras acciones voluntarias con alguna ley mediante la cual bueno o malo ha sido inscrito en nosotros por el hacedor de la ley; por lo cual bueno y malo, placer o dolor, según nuestra observancia o violación de la ley, son decretos del hacedor de la ley, es lo que llamamos premio y castigo» (*Ensayo sobre el entendimiento humano,* libro II, cap. 28, sec. 4).

Se encuentra así en Locke una peculiar combinación de ciencia moderna, religión protestante y política liberal, que tendría un carácter fundacional para el pensamiento político angloamericano, y especialmente para las ideas de un Thomas Jefferson en la creación de los Estados Uni-

dos, pero que se desintegraría en la ulterior trayectoria del pensamiento británico, dando lugar a otras combinaciones ideológicas.

En tanto que cientificista moderno, Locke limita el campo del saber humano a las relaciones entre los hechos, dejando fuera del mismo las causas de los mismos, sólo conocidas por Dios, que es a la vez la causa primera de todos ellos. Más tarde, la visión cientificista y naturalista del mundo presentada por algunos ilustrados tendería a prescindir de esta primera causa divina, considerándola una hipótesis innecesaria, aunque retendría la idea de un orden natural universal, concebido como inmanente.

En tanto que cristiano reformado, Locke limita las creencias religiosas a la tesis de que Jesús es el Mesías, verdad indemostrable que se apoya únicamente en el mensaje de la Biblia (como argumenta explícitamente en su último libro, *La razonabilidad de la Cristiandad*). En todo lo demás, la religión es un asunto privado e individual, que sólo afecta a la relación del hombre con Dios, pero no a las relaciones humanas. Privatizando así la religión, se libera al individuo privado de su dependencia de la disciplina y las imposiciones de la autoridad eclesiástica y se justifica la tolerancia religiosa. Al mismo tiempo se sustrae la legitimidad confesional a la autoridad política, ya que, ciñéndose a la Biblia, no hay bases para propugnar un Estado cristiano ni para que los magistrados castiguen las conductas pecaminosas.

En tanto que político liberal, Locke limita, pues, el ámbito de competencias del Estado a la «decisión sobre las controversias» entre los individuos, en un marco de pluralidad y tolerancia. La observación empírica de la experiencia nos muestra una diversidad de opiniones e intereses entre los hombres, explicable por la elección de diferentes vías individuales de búsqueda de la felicidad, que hacen inevitable el desacuerdo y el conflicto. De ahí se desprende la necesidad de un Estado y la explicación de su existencia. Es decir, que la forma concreta que toman las relaciones sociales es un producto de las diferentes elecciones individuales y de las instituciones adecuadas a

la compatibilidad entre las mismas. Por ello, en diferentes circunstancias de tiempo y espacio presentan una notable variedad. Pero en todo caso la confesionalidad religiosa del Estado es ilegítima y perjudicial, por lo que queda fundamentado un programa político de limitación del poder. Bajo un Estado limitado, la confianza en la convivencia y la cooperación se explica por la vigencia de las leyes naturales armonizadoras y, en última instancia, por el designio divino de dar a los hombres una bondad natural.

Paz natural y conflicto

Efectivamente, para Locke el ser humano es naturalmente bueno. Locke usa, pues, la categoría de estado de naturaleza, propia de la tradición iusnaturalista, dándole un contenido inverso al de Hobbes.

En la obra de Locke el concepto de estado de naturaleza tiene varias características. Es, en primer lugar, una tesis sobre la condición moral de todos los individuos; en segundo lugar, una referencia histórica, ejemplificada (como en Hobbes) con los pueblos primitivos de América y concebida como una condición empíricamente observable de las relaciones humanas prepolíticas (*Segundo ensayo sobre el Gobierno civil,* cap. VIII, 102); finalmente, una construcción analítica de tipo hipotético y condicional. Por ello, puede decirse que los elementos de este concepto son en parte prescriptivos, descriptivos y analíticos.

El elemento más específico de la concepción lockiana del estado de naturaleza es la existencia de unos *derechos naturales* de todos los individuos, básicamente a la vida, la libertad y la posesión de bienes, que fundamentan los mandatos de no matar, no violar y no robar.

Por un lado, Locke *cree* en los derechos naturales como una regla de razón dada por Dios a los hombres para que guíen con ella sus acciones con el fin de su mutua seguridad. Constituyen, pues, un componente de la condición moral de los individuos, cuyo sentido es la preservación de toda la especie humana.

Pero, por otro lado, los derechos naturales son también una *condición* de la paz y la seguridad entre los hombres.

De este modo puede sostenerse que tales derechos existen en la naturaleza humana, de un modo *anterior* a su reconocimiento por los ordenamientos legales positivos, tanto en el sentido jerárquico (moral) del término como en el temporal (histórico). Pero también cabe suponer que sólo *si* existen esos derechos, es decir, si se da la condición de que rijan en la vida real de las comunidades humanas, habrá paz y seguridad. Prescripción, descripción y supuesto analítico coinciden en este sentido en la teoría de Locke.

Lo mismo ocurre con la *condición libre y racional de los hombres,* segundo elemento fundamental de su concepto de estado de naturaleza.

Se trata, por un lado, de una racionalidad sustantiva, dada por Dios a los hombres para que sean capaces de conocer el derecho natural y seguirlo libremente.

Por otro lado, es también un supuesto epistemológico de racionalidad instrumental, que atribuye a los individuos un igual poder y jurisdicción recíproca que les hace capaces de elegir y de hallar los medios adecuados para el fin de su propio interés; el individuo actúa como «un agente libre e inteligente hacia su propio interés» (*Segundo ensayo,* cap. VI, 57). El estado de naturaleza se define, con palabras de Locke, a partir del supuesto de que «hemos nacido libres porque hemos nacido racionales» y de la hipótesis de una «convivencia de los hombres de acuerdo con la razón, sin ningún superior común sobre la Tierra con autoridad para juzgarlos» (*Segundo ensayo,* capítulo VI, 61, y cap. III, 19).

Se supone, pues, que los hombres libres y racionales son capaces de convivir, siendo portadores de unos derechos naturales. El elemento de la *convivencia* pacífica, contrario a la visión conflictivista del estado de naturaleza en Hobbes, contiene también los distintos aspectos antes señalados.

Por un lado, es concebido como un atributo moral de los hombres.

Por otro lado, es una hipótesis coherente con los demás elementos analíticos, ya que supone un cierto grado de familiaridad y confianza entre los individuos debidos a un sentido de compañerismo y de pertenencia a una humanidad común. Dado el supuesto de que el principio regulador de la conciencia humana es «la preservación de toda la humanidad», las transgresiones de los derechos naturales no son atentados contra un individuo, sino contra todos, y el estado de naturaleza es «un estado de paz, benevolencia, asistencia mutua y preservación o seguridad» (*Segundo ensayo,* cap. III, 19).

En la obra de Locke hay incluso referencias para la contrastación empírica de este supuesto analítico de cooperación en el estado de naturaleza, especialmente con respecto a la familia. Siendo como es la comunidad natural precivil y prepolítica por excelencia, se puede percibir que la familia se fundamenta en «el mutuo apoyo, la asistencia y una comunión de intereses» (*Segundo ensayo,* capítulo VII, 83), los cuales generan sentimientos de honor, respeto y gratitud, que a su vez dan lugar a acciones de defensa, ayuda, confort y beneficio mutuo entre sus miembros. Así pues, podría decirse que, según Locke, los individuos en estado de naturaleza vivirían como en familia, pero a una escala mayor.

Sin embargo, a esa mayor escala el *derecho de propiedad,* que es uno de los derechos naturales básicos, desempeña un papel perturbador que no se manifiesta en el seno de una familia, a la que se supone sujeto único de la propiedad.

Que la propiedad es un derecho natural es también, por un lado, un postulado moral y, por otro lado, algo que, según Locke, se desprende de la observación empírica de las sociedades prepolíticas. Locke sitúa así el derecho de propiedad en «las primeras épocas del mundo», en la América primitiva y entre los primeros pobladores de la Tierra (con referencias bíblicas que toma como evidencia histórica, análogamente a como Machiavelli, por ejemplo,

usaba acríticamente las crónicas de Tito Livio u otros autores han recurrido con espíritu empirista a fuentes documentales que más tarde han sido sometidas a críticas metodológicas de diverso género).

Locke, no obstante, distingue históricamente dos estadios:

En el primero, asociado a un modelo de sociedad basado en relaciones humanas simples, la motivación de autopreservación individual, situada a niveles de subsistencia, se identifica con la preservación de la especie humana y conlleva el «uso común» de los bienes. La propiedad no es más que la posesión de los bienes básicos y se ejerce a través de la amistad y la cooperación entre los hombres. Se supone que «los hombres tienen, desde que nacen, un derecho a su preservación, y por consiguiente a comer y beber y a todas las demás cosas que la Naturaleza les proporciona para su subsistencia». Por tanto, en el estado de naturaleza «el individuo no tiene ningún poder arbitrario sobre la vida, la libertad o la posesión de los demás, sino sólo el que la ley de la Naturaleza le da para la preservación de sí mismo y del resto de la humanidad» (*Segundo ensayo,* cap. V, 25, y cap. XI, 135).

El segundo estadio corresponde a un modelo de sociedad compleja, en la que hay dinero, riqueza y diversidad en la población, como resultado del crecimiento de los intercambios comerciales, las comodidades y la vida urbana, y en la que aparecen controversias sobre el ejercicio del derecho de propiedad. El desarrollo de la productividad lleva las propiedades individuales más allá del nivel de subsistencia, introduce desigualdades y motivos de conflicto.

En este estadio la posesión de más o menos bienes está en función del trabajo, según la conocida imagen de Locke (inspirada probablemente por la experiencia de los colonos en América), del individuo que cerca y labra una parcela de tierra, «mezclándola» con el trabajo de su cuerpo. Pero ello no significa en rigor que el trabajo sea para Locke el fundamento o la fuente de la propiedad (como en la teoría ulterior del valor-trabajo). Para él, los niños,

las viudas, los soldados, los prisioneros, los viejos, los enfermos, los pobres y demás personas sin trabajo también tienen derecho a la posesión de los bienes de subsistencia. Afirma, pues, un derecho (de propiedad) y no una obligación (como la de trabajar); el trabajo es únicamente el medio para la realización del derecho natural de propiedad en una sociedad compleja.

Así pues, toda propiedad que excede de los bienes que el individuo es capaz de usar implica un atentado al derecho natural de propiedad de otros individuos y es moralmente condenable. Pero no es sólo un problema moral, sino un problema político para la convivencia. Dada la existencia de tal fuente de conflictos, en este estadio histórico la condición de la paz y la seguridad de los individuos es la existencia de un arbitraje, de leyes y regulaciones que sólo pueden proceder de algún tipo de autoridad.

Hay, como puede advertirse, una cierta ambigüedad en la caracterización del estado de naturaleza en Locke. Por un lado, es un estado de paz y cooperación en el que cada individuo juzga por sí mismo con criterios de igualdad y reciprocidad, según su razón (sustantiva) y su cálculo o prudencia (instrumental). Por otro lado, cuando la autopreservación de un individuo choca con la de otro se crea una situación de «incertidumbre o incomodidad», precisamente porque falta un juez imparcial o autoridad. De ahí que los hombres deseen salir del estado de naturaleza. Como Locke admite, a la idea de un poder ejecutivo en manos de todos y cada uno de los individuos cabe objetar «que no es razonable que los hombres sean jueces en sus propias causas, porque la autopreferencia les hará ser parciales a favor de sí mismos y de sus amigos y, por otra parte, la naturaleza perversa, las pasiones y el afán de venganza les arrastrarán demasiado lejos en el castigo de los demás, y todo ello sólo provocará confusión» (*Segundo ensayo,* cap. II, 13). Se abre así la necesidad de un pacto o contrato para la fundamentación y la preservación de la comunidad.

Como en otros autores de la tradición contractualista, aunque con menos claridad que en algunos de ellos, en

la teoría de Locke pueden distinguirse dos pactos, o al menos dos aspectos del *pacto o contrato*. El primero es el que funda la asociación civil de los individuos o *sociedad civil*. El segundo, el que legitima la existencia de un *Estado* o autoridad política.

También con respecto al contrato se esfuerza Locke en proporcionar «ejemplos, sacados de la historia, de pueblos libres y en estado de naturaleza que, una vez reunidos, iniciaron y se incorporaron a una comunidad política». Sin embargo, el contrato es, más que una descripción histórica, una metáfora y un recurso analítico para explicitar las condiciones de la convivencia entre los hombres. Sólo si el Estado actúa como un juez imparcial, sólo si es construido consensualmente en una sociedad civil, fundamentada a su vez en el acuerdo sobre las bases de la convivencia entre sus miembros, será capaz de garantizar los derechos individuales, arbitrar en los conflictos y mantener la seguridad. Si, por el contrario, las acciones de los gobernantes destruyen el sentido del juez imparcial elegido por la comunidad, devolverán a los hombres al estado de naturaleza y, con su actuación, estarán disolviendo el Estado civil.

Pero no es sólo su *origen* (consensual) y su *ejercicio* del poder (imparcial) lo que legitima al Estado, es decir, lo que lo hace adecuado para la preservación de los derechos de los individuos y aceptado por éstos, sino también el *modo* como está organizado y funcionan sus instituciones. Así, no todas las formas de gobierno tienen la misma validez. La monarquía (concebida, según la tradición, como un poder personal) devuelve a los hombres al estado de naturaleza, ya que con ella se imponen, por encima de los intereses de los ciudadanos, la ambición, el lujo y los intereses propios del monarca, que actúa como un juez parcial. En las sociedades modernas, las demandas generales por las cambiantes condiciones de vida y de actividad de los individuos requieren una forma más compleja de gobierno, en la que son imprescindibles la división de poderes y la limitación global del poder.

Como puede verse, los conceptos de estado de natura-

leza y de contrato social y político tienen una función evaluativa de los Estados realmente existentes. Son, independientemente de su dudosa validez histórica y descriptiva, supuestos analíticos de una teoría que tiene una relevancia política práctica muy notable, como hemos indicado al presentar las características generales del pensamiento de Locke.

El Estado por consenso

El fin de la comunidad política es, pues, la protección de los derechos individuales, y sus medios característicos son las leyes y las sanciones a su violación (las cuales requieren la actividad de jueces y policías).

Como establece John Locke: «El Estado civil es el remedio adecuado para los inconvenientes del estado de naturaleza, que son necesariamente grandes cuando los hombres son jueces en sus propias causas» (*Segundo ensayo*, cap. II, 13). En esta obra señala sintéticamente que «un Estado no ha de tener otro fin que la defensa de la propiedad» (cap. VII, 94; cf. también cap. XI, 138), aunque en la *Carta sobre la tolerancia* usa una fórmula más amplia, según la cual «la comunidad política me parece una sociedad de hombres constituida únicamente para procurar, preservar y promover sus propios intereses civiles».

La autoridad política es, así, un *juez imparcial* entre derechos e intereses contrapuestos de los ciudadanos.

Para distinguir la autoridad política de otras formas de organización del poder en las que el gobernante actúa como un juez parcial, Locke la contrapone conceptualmente a la autoridad paternal. La referencia a la familia como la forma de convivencia pacífica natural, precivil y prepolítica por excelencia, que antes hemos recogido, se completa así con la negación de la validez del modelo familiar para la organización de la comunidad política. Como Locke argumenta en el *Primer ensayo sobre el Gobierno civil*, dedicado a rebatir las tesis del absolutista Robert Filmer, la obediencia al rey puede ser concebible

si éste es contemplado por los súbditos como un padre y se acepta como legítima la autoridad paternal. Pero si se reconoce también este tipo de autoridad paternal en el seno de cada familia, que es su sede genuina, todos los padres deberán tener derecho a formar parte de la autoridad y, por tanto, a participar en el Estado. El propio desarrollo del argumento paternalista puede llevar, pues, a establecer la necesidad lógica del consenso en la sociedad civil para la aceptación de la autoridad. De hecho, según sostiene Locke, incluso la obediencia de los hijos en una unidad familiar requiere consenso, además de autoridad paternal.

El *consenso* en la comunidad política es, para Locke, a la vez un buen remedio y una posibilidad real. Los elementos en que apoya su tesis son de distintos tipos y remiten a los distintos componentes de su pensamiento que antes hemos señalado.

Por un lado, Locke parte de los supuestos hobbesianos y utilitaristas de que los individuos se mueven por *egoísmo* (y en particular por la defensa de la posesión de sus bienes), lo cual provoca conflicto, pero son *racionalmente* capaces de establecer por sí mismos las bases de una convivencia en una sociedad civil, dado que ésta es útil para su autopreservación.

Por otro lado, Locke utiliza un concepto de poder, más *moderno* que el de Hobbes, según el cual éste no es una sustancia o entidad de dimensiones estables que reside en unas instituciones o posiciones determinadas, sino una cierta relación entre hombres por la que unos pueden conseguir de otros la realización de ciertas acciones y que tiene una variable intensidad según el tipo de sociedad. Este concepto del *poder-relación* sería recuperado y desarrollado por la teoría politológica de inspiración sociológica liberal de la segunda mitad del siglo XX. Con él es posible explicar comportamientos de cooperación, y no sólo de dominación y conflicto como en la teoría realista de Hobbes (precursora de la idea de poder suma-cero del elitismo contemporáneo).

Finalmente, Locke se apoya en la creencia, más *antigua*

que los planteamientos de Hobbes, en una *racionalidad sustantiva* de los hombres, de tipo *naturalista*, por la que cabe confiar en una solución armónica de las conductas individuales movidas por su propio interés egoísta y racional.

Con tales puntos de apoyo —decisión individual libre y racional, posibilidad de cooperación social beneficiosa, armonía naturalista— edifica Locke su concepto de consenso. Este es un acuerdo libre y voluntario entre individuos portadores de derechos subjetivos absolutos, en beneficio común, que fundamenta un Estado limitado.

El concepto lockiano de consenso es totalmente opuesto, por tanto, a la idea de obediencia a los monarcas por obligación del derecho divino en el que supuestamente se originaría su poder.

Se diferencia también de la obediencia por coerción, es decir, la que se consigue mediante el uso o la amenaza de la violencia, por costumbre o por manipulación y engaño de los gobernados por los gobernantes, según las explicaciones propias del enfoque maquiaveliano y realista.

Y se distingue asimismo de la obediencia explicada por el cálculo individual del ciudadano sobre sus ventajas e inconvenientes para la autopreservación, comparados con los de la desobediencia, común tanto al enfoque hobbesiano (con conclusión autoritaria) como al utilitarista (con conclusión liberal).

Para Locke, el consenso basado en el pacto es una obediencia verdaderamente *libre*, decidida en conciencia por cada individuo, partiendo del supuesto de que su autopreservación exige el respeto y la protección de sus derechos absolutos, que forman parte de su dignidad imprescriptible de sujeto.

Es importante observar que, para hacer posible la comprobación empírica de esa visión de la libertad en la obediencia a un Estado, Locke tiene que incluir entre los derechos absolutos de los individuos el de rebelión.

Este derecho responde a una creencia naturalista y creacionista y se identifica con la «apelación al Cielo» de

cierta tradición cristiana medieval. Pero es también, como hemos apuntado, una categoría intelectual mediante la que se establecen las condiciones empíricas y la explicación teórica de la obligación política, sintetizables en la existencia de un Estado civil con consenso. En ausencia de tales condiciones, el pueblo puede —realmente y moralmente a la vez, es decir, en el sentido de que tiene a la vez potencialidad fáctica y se le concede legitimidad para hacerlo— ejercer su autodefensa o autopreservación frente a los gobernantes. Más que poder hacerlo, hay que suponer que siempre lo hace, ya que se parte del supuesto de unos sujetos de derechos innatos absolutos que resultan incompatibles con una obediencia racional al opresor. Queda así justificado moralmente el *derecho de revolución* contra aquellos que incumplan el imperativo legislativo del derecho natural, incluido el rey, y al mismo tiempo explicada la existencia de revueltas y revoluciones en la realidad empíricamente observable.

De acuerdo con el instrumental conceptual anteriormente expuesto, la crisis de la autoridad supone una caída en un estado de guerra en el que el poder político vuelve al pueblo, que es libre para constituir una nueva forma de gobierno que garantice su autopreservación y seguridad. Tal estado no implica solamente una falta de seguimiento de ciertas reglas morales, sino que supone la inexistencia de un juez imparcial para decidir la controversia, por lo que es un momento incluible en el estado de naturaleza. Gobernar tiránicamente significa ejercer un poder ilimitado y arbitrario, en el propio beneficio del gobernante, y, por tanto, un tirano no puede ser considerado como algo distinto a cualquier otro hombre en estado de guerra.

El poder despótico o tiránico es definido, así, como aquel que es incapaz de obtener consenso; por definición, es aquel que es desobedecido o contra el que se rebelan los súbditos. La obligación política implica, pues, legitimidad, lo cual significa aceptación de la autoridad y, por tanto, sanción moral positiva de los gobernantes. Esta sanción no puede ser dada por un poder moral ajeno a

la conciencia individual, como la Iglesia, alejada en el mundo protestante de la intervención temporal, sino por los propios miembros de la comunidad. La rebelión, por consiguiente, es una falta de reconocimiento de la autoridad y una expresión de un sentimiento de ilegitimidad del Estado por parte de unos gobernados a los que se ha supuesto que son portadores de derechos subjetivos irrenunciables. Así se identifican en el análisis de Locke desviación moral y crisis del equilibrio entre Estado y sociedad civil.

No obstante, hay en esta concepción una cierta tautología que dificulta su refutabilidad empírica. Se considera que, por definición, es ilegítimo aquel Estado que es objeto de desobediencia y rebelión y legítimo el contrario. Pero la observación histórica y contemporánea nos da numerosos ejemplos de Estados que incumplen las condiciones institucionales del consenso y que, sin embargo, por el hecho de permanecer en pie y lograr la obediencia de los súbditos, en el análisis anterior cabría considerar como legítimos.

A esta crítica puede hallarse una respuesta sólo parcialmente satisfactoria en la obra de Locke. Según él, el derecho de rebelión es una prerrogativa de todos los miembros de la comunidad política, los «hombres libres». Pero puede ejercerse, bien mediante una acción de la mayoría de ellos, bien por cada individuo, siempre que actúe en interés del conjunto del pueblo y con su aprobación.

Esta segunda posibilidad de ilegitimación de un Estado abre la puerta al tiranicidio. Un hombre o un pequeño grupo de ellos pueden llegar al convencimiento de que los gobernantes actúan sólo en su propio interés y, en bien de los intereses del conjunto de los ciudadanos, emprender una acción revolucionaria que, precisamente por la opresión en que se hallan, la mayoría de los ciudadanos no está en condiciones de protagonizar. Pero, finalmente, lo acertado de la hipótesis del tiranicida o del grupo audaz de revolucionarios se comprobará empíricamente, si son capaces de obtener el apoyo mayoritario de los ciu-

dadanos y de promover un Estado alternativo basado en el consenso.

El desenlace de la acción revolucionaria deberá ser tomado, pues, como la contrastación empírica del análisis sobre el carácter político (en el sentido de garantizador de los derechos civiles) o despótico del poder contra el que se emprende. La condición doble de Locke como teórico y como activista cobra así una nueva luz. Pero la aceptación de este desafío de la acción —en el que desemboca lógicamente todo un planteamiento basado en el supuesto de que cada uno de los individuos es sujeto de unos derechos absolutos e imprescriptibles, incluido el de rebelión— sitúa paradójicamente a la teoría lockiana en un terreno muy parecido al de la tautología realista, con la posibilidad de considerar como legítimo todo aquel Estado que es capaz de resistir los embates contra su autoridad.

La diferencia con el realismo reside en que Locke da un estatuto teórico a la revolución, proporcionándole una justificación moral y permitiendo una explicación de su existencia. Pero se trata de una explicación funcional sobre todo de las revoluciones triunfantes —como la inglesa de 1688-89, de la que Locke fue partícipe e ideólogo—, que es igualmente tautológica para la ausencia de revoluciones bajo regímenes autoritarios y para las revoluciones fracasadas, ya que se considera que si no obtienen éxito es porque no podían obtenerlo, de tal modo que la observación final se convierte en el supuesto inicial. Se trata, en definitiva, de una explicación que no puede establecer las condiciones empíricas de su refutación. Es decir, de una teoría que coloca entre los supuestos indemostrados de partida (los derechos naturales como creencia o principio evidente por sí mismo) los propios objetivos del programa político que pretende justificar.

El programa de un Estado con consenso significa que el poder político debe estar en manos de la mayoría. Es decir, que para evitar la arbitrariedad es conveniente que los gobernantes cuenten con el apoyo y la confianza de la mayoría de los ciudadanos cuyos derechos e intereses se

verán afectados por la acción gubernamental. Esta confianza se expresa mediante un acto electoral, por lo que el consenso se identifica institucionalmente con la existencia de una *Asamblea legislativa electa.*

Los ciudadanos son, según Locke, los «hombres libres» que deciden pasar del estado de naturaleza al de comunidad y constituyen realmente una sociedad política. La noción de ciudadanía comporta un programa de igualdad, derivado de la supuesta igualdad de los hombres en el estado de naturaleza. Esta se refiere a «la jurisdicción o el dominio de unos sobre otros», al «igual derecho que tienen todos los hombres a la libertad natural, es decir, a no estar sometidos a la voluntad ni a la autoridad de ningún otro hombre» (*Segundo ensayo,* cap. VI, 54) y se convierte en la comunidad política en igual derecho de todos los hombres a la participación.

Pero para ser sujeto de derechos civiles se requiere que el individuo tenga una voluntad racional de poseer y ejercer esos derechos o, si se prefiere un lenguaje más iusnaturalista, la conciencia de esos derechos. Es decir, que el supuesto lockiano de la dignidad innata de cada individuo debe ser sometido a contrastación mediante la observación de la conducta moral del individuo en la sociedad. Como define Locke, lo que hace a un hombre libre es «un estado de razón» o «un estado de madurez en el que puede suponérsele capaz de conocer ese derecho». Ello requiere una posición activa por parte del sujeto. Es decir, que la participación política sólo puede ser el resultado de una acción libre de los individuos, y no una concesión de una minoría en el poder que atribuya a los súbditos una dignidad y una capacidad de intervención en las decisiones colectivas que ellos mismos ignoren o no se sientan interesados en ejercer.

Este requisito de voluntad libre y racional no implica, sin embargo, que Locke conciba dos razones sustantivas distintas según la clase social para así defender mejor el sufragio censitario de los propietarios, como se le ha achacado en ocasiones. Locke, como la mayoría de los teóricos de su época, supone que los hombres que viven en el

nivel de subsistencia (es decir, los que no gozan de posesiones que excedan de las que pueden permitirles sobrevivir día a día) no pueden elevarse mentalmente por encima de él y actuar en función de criterios más amplios sobre el interés colectivo. Por este motivo no están capacitados para ser jueces imparciales en las controversias entre otros miembros de la comunidad; en otras palabras, no pueden actuar como electores en la designación de los gobernantes. Sin embargo, mientras condiciona el derecho a la propiedad de los bienes a las leyes de la comunidad, parece situar la madurez requerida para gobernar y elegir a los gobernantes en la condición viril y en los veintiún años de edad, de modo que puede pensarse que todo varón adulto tendría un derecho natural al ejercicio del poder político consensual.

En realidad, la vaguedad del programa de Locke impide sostener que de él se desprenda estricta y necesariamente un sufragio restringido, de modo que no se puede reducir su pensamiento al de un ideólogo de la burguesía. Pero tampoco se deriva forzosamente de su teoría el sufragio universal masculino, por lo que tampoco puede ser considerado en rigor como un fundador de la democracia moderna. Ambos tipos de sufragio pueden ser compatibles con el supuesto de individuos libres y racionales que Locke utiliza para definir los sujetos de los derechos civiles, como el de la participación, según el distinto grado de «madurez» de los hombres reales que sea empíricamente observable en cada caso. Es decir, según la capacidad real que demuestren de ejercer esos derechos, definidos previamente con un contenido moral. Como puede verse fácilmente, este planteamiento enlaza con la cuestión de los prerrequisitos sociales y culturales de la democracia representativa, que, como otros temas típicamente lockianos, ha ocupado también una atención central entre los politólogos de inspiración sociológica después de la segunda guerra mundial.

En cuanto a los demás aspectos del programa de un Estado civil basado en el consenso, Locke no proporciona una descripción detallada de las instituciones ideales, sino

sólo una línea maestra de su estructura. En ella se incluye, además de una Asamblea legislativa designada por elecciones frecuentes, que ya hemos mencionado, una *división de poderes* por la que el legislativo y el ejecutivo estén «en diferentes manos» y se evite que actúen en su propio beneficio. La división de poderes propuesta por Locke incluye el poder judicial en el ejecutivo (a diferencia del modelo ulterior de Montesquieu), mientras distingue un tercer «poder federativo», encargado de las relaciones exteriores del Estado, que más tarde se asociaría al poder ejecutivo. En la Inglaterra posrevolucionaria, correspondiente al diseño de Locke, la división entre ejecutivo y legislativo se identificó con un equilibrio entre el rey y el parlamento, pero estableciendo la potestad del parlamento de retirar el poder ejecutivo de las manos del rey y si éste no ejecuta las leyes adecuadamente, lo que significa una *supremacía del parlamento* y la *posibilidad de deponer a los reyes.*

Locke supone, pues, que incluso en una comunidad política bien ordenada es posible el conflicto entre los gobernantes y entre éstos y la ciudadanía, por lo que reconoce también en ella el derecho de rebelión imprescriptible. Cuando se den malos usos como la no convocatoria de elecciones, el cambio de sus reglas, la no aceptación de sus resultados, la corrupción de los votantes o el soborno y amenaza de los representantes electos, los hombres libres, sujetos de derechos absolutos, podrán recuperar el poder, que siempre está condicionalmente transferido, y cederlo a unos nuevos gobernantes que garanticen su seguridad.

En tales supuesto, como dice Locke, «la confianza debe ser necesariamente retirada y el poder vuelve a manos de quienes la habían dado, los cuales pueden asignarla a quienes consideren los mejores para su protección y seguridad. Así, la comunidad retiene perpetuamente un poder supremo para autoprotegerse de los atentados y propósitos de cualesquiera, incluidos sus legisladores, que sean suficientemente insensatos o malvados para tramar y llevar adelante planes contrarios a las libertades y pro-

piedades del individuo» (*Segundo ensayo,* cap. XIII, 149). La posibilidad del cambio político queda así abierta, aun tras la instauración de un Estado consensual.

La economía política: en torno a Hume y Smith

En el pensamiento político británico del siglo XVIII se rompe la amalgama de iusnaturalismo y utilitarismo que había compuesto John Locke en los años de la revolución.

Consolidado el régimen de monarquía parlamentaria con la unión en 1707 de los parlamentos inglés y escocés y la instauración en el trono en 1714 de la nueva dinastía de los Hannover, que abre una larga etapa de gobiernos *whig,* el país conoce una etapa de cambios en la agricultura y las manufacturas y de gran expansión mercantil. La nueva «sociedad comercial» a la que se refieren los teóricos de la época o, si se prefiere la terminología decimonónica, el «capitalismo competitivo», arrumba la moral cristiana tradicional y refuerza la verosimilitud de los supuestos utilitarios de conducta que habían sido ya avanzados en la teoría política del siglo XVII.

El relativismo gnoseológico de la tradición empirista, según el cual no cabe un saber con certezas absolutas, empieza a ir acompañado por un *relativismo axiológico,* es decir, por la erosión de la idea de que puedan existir unos principios morales inmutables; la razón humana es concebida cada vez más como un instrumento «al servicio de las pasiones», como dice David Hume; y se refuerza el supuesto de que éstas manifiestan unas *motivaciones egoístas de los individuos,* de las que los distintos autores infieren variadas combinaciones de vanidad y sociabilidad. Frente a los valores de austeridad y abnegación compartidos por la tradición cristiana y por la moral cívica del republicanismo clásico, en la literatura política del siglo XVIII británico triunfa el *elogio de las pasiones y los intereses,* es decir, de los deseos humanos de dinero y riqueza, de poder, sexual, etc., que aparecen como motiva-

ciones empíricamente observables con notable fuerza explicativa de las relaciones sociales.

Pero, como veremos, hay distintos grados de optimismo acerca de los beneficios públicos esperables de una sociedad contemplada como agregación de este tipo de conductas individuales.

En general, los pensadores de esta época sobre cuestiones políticas y sociales, que suelen ser a la vez economistas, politólogos y analistas de la moral, defienden las ventajas del *mercado* para el crecimiento económico frente al intervencionismo de los mercantilistas (es decir, frente a la política económica monetarista y autárquica, propia de las monarquías absolutistas de la época); como alega Hume, no pueden aceptarse estrategias de crecimiento que restringen el comercio porque, al implicar salarios bajos, sacrifican la «felicidad de muchos millones de trabajadores».

Se argumenta, por tanto, a favor de la *difusión de la propiedad* por su función social benefactora, ya que se observa que en la sociedad comercial moderna, si bien existen desigualdades, hay, a diferencia de las sociedades tradicionales, posibilidades reales de satisfacer las necesidades básicas de los trabajadores dependientes. Adam Smith sostiene que ninguna sociedad puede ser considerada feliz «si la mayor parte de sus miembros son pobres y miserables», al tiempo que comprueba que un campesino y un trabajador de Gran Bretaña tiene más comodidades que un rey de Africa (aunque éste sea dueño de diez mil salvajes); como dice Bernard Mandeville, «los mismos pobres viven mejor que antes los ricos». Surge así una tipología dual en la que se distinguen las sociedades primitivas, relativamente igualitarias pero sumidas en la miseria, de las nuevas sociedades en crecimiento, dominadas por los efectos benéficos de *la división del trabajo y la productividad.*

El juicio moral se basa, pues, en las *consecuencias,* lo cual permite incluso la defensa del lujo —tema típicamente dieciochesco— por cuanto es una fuente de creación de puestos de trabajo, y en una idea de *justicia más con-*

mutativa que distributiva, concebida no como un imperativo derivado de altos principios sino como un vínculo entre los miembros de la sociedad.

El consecuencialismo de la evaluación moral está relacionado con la idea de que las acciones humanas suelen tener *consecuencias inintencionadas,* es decir, efectos buenos o malos que son independientes de la bondad o maldad de las motivaciones de sus agentes y de la mayor o menor concordancia de los criterios en que éstos se basan con los dogmas de la moral tradicional. El concepto de las consecuencias inintencionadas, crucial para el análisis de las conductas humanas, permite explicar los *intercambios con mutuo beneficio* de personas movidas por egoísmo. Estos son posibles tanto en el terreno económico, ya que una misma cantidad de dinero en movimiento puede dar lugar a distintos niveles de riqueza global, como en el terreno político, donde la difusión del poder puede resultar beneficiosa para todos.

En esta época de progreso económico se tienden a subrayar, pues, las benefactoras consecuencias inintencionadas de ciertas conductas que habría que calificar como moralmente viciosas según las pautas tradicionales. El optimismo de este punto de vista va revestido a veces de creencias en una libertad natural armonizadora de las acciones individuales, en una benevolencia o simpatía innatas en la condición humana, o en una mano invisible providencial que resolvería los conflictos de intereses en un bien general. La herencia del iusnaturalismo y la influencia de los nuevos mitos de la fisiocracia francesa se hacen sentir, pues, en ciertos desarrollos teóricos de este período propenso a la esperanza.

Sin embargo, también en los autores del momento se aborda la necesidad de regular las relaciones sociales a través de las instituciones estatales y, suponiendo que tales instituciones serán igualmente regidas por individuos movidos por el propio interés, se busca el modo en que mejor puedan servir al bien público. Ya en esta época la *intervención de los poderes públicos* es concebida como conveniente siempre que *la utilidad individual de una*

acción no coincide con su utilidad social; es decir, cuando se dan consecuencias inintencionadas en un sentido inverso al antes subrayado, aunque esta perspectiva será objeto de mayor atención en una etapa ulterior, cuando crezcan los desgarros y conflictos sociales provocados por los primeros impulsos de la revolución industrial.

Virtudes morales y beneficios públicos

La disociación entre los valores morales cristianos y las motivaciones de conducta utilitarias puede observarse de un modo ejemplar en las obras paralelas de dos autores de segundo rango teórico, pero de gran audiencia e influencia en su momento, como Jonathan Swift y Bernard Mandeville. Las posiciones ideológicas de ambos son opuestas, pero, como se verá, sus recursos argumentales y literarios mantienen una vistosa simetría.

Por un lado, el cristiano Swift observa la expansión de las conductas egoístas modernas, juzga sus consecuencias como criminales o viciosas según las pautas de la moral tradicional, y pretende suscitar el rechazo del lector presentándolas provocativamente como ventajas o beneficios de acuerdo con la moral utilitaria.

Por otro lado, el ateo Mandeville observa igualmente la difusión de las conductas egoístas modernas, juzga sus consecuencias como beneficiosas según la moral utilitaria, y aspira a provocar la reacción del lector ridiculizando la calificación de vicios que les atribuiría la moral tradicional.

Ambos observan y juzgan, pues, una misma sociedad en la que se rompen las barreras del viejo orden social y se multiplican las conductas individualistas movidas por el propio interés. Pero el misántropo y malhumorado Swift sostiene un punto de vista pesimista, que le lleva a usar paradójicamente la argumentación utilitarista para suscitar su condena, mientras el vitalista e irónico Mandeville es optimista con respecto al futuro y propone ol-

vidar la moral cristiana del pasado recurriendo precisamente a sus viejos códicos de juicio.

El irlandés Jonathan Swift (Dublín, 1667-1745), clérigo y político *tory,* hace gala de sus dotes polémicas en algunos panfletos, como el titulado *Una modesta proposición para evitar que los hijos de los pobres de Irlanda sean una carga para sus padres o su país y para hacerlos útiles al público* (1729).

Sin ahorrar crueldad en la descripción, Swift presenta en él una situación de miseria en la que abundan niños mendigos, hambre, enfermedades, abortos voluntarios, frío y suciedad.

Avanzándose en cierto modo a lo que un siglo más tarde podría haber sido tal vez un análisis de Thomas Malthus, finge que hay que descartar la posibilidad de educar y alimentar a tantos niños y diagnostica un exceso de población, que habría que disminuir. Parodiando la frialdad de un razonamiento utilitario, Swift propone entonces un plan «inocente, barato, cómodo y eficaz», que consiste en comerse a los niños. «Me ha asegurado un americano muy entendido que conozco en Londres —relata—, que un tierno niño saludable y bien cuidado constituye, al año de edad, el alimento más delicioso, nutritivo y comerciable, ya sea estofado, asado, al horno o hervido; y yo no dudo que servirá igualmente en un fricasé o un guisado.» El remedio haría disminuir la población hambrienta e improductiva y al mismo tiempo proporcionaría alimento a los demás. Adicionalmente, Swift presenta otras supuestas ventajas de su provocativo plan: disminuir el número de papistas, incrementar los ahorros del Tesoro, estimular los matrimonios (ya que la venta de niños nacidos en ellos se convertiría en un negocio), etcétera.

La exposición de las consecuencias aberrantes de un cálculo de ventajas e inconvenientes de este tipo, desprovisto de todo fundamento absoluto de moral, es reiterada en otro texto de parecidas características. En el opúsculo titulado *Un serio y útil proyecto para hacer un hospital de incurables, de universal beneficio para todos*

los súbditos de Su Majestad (1733). Swift presenta un proyecto de eutanasia masiva, que permitiría librar a la sociedad de todos los viciosos «incurables», entre los que sitúa hordas de abogados, procuradores, picapleitos, escribanos, usureros, amanuenses, carteristas, prestamistas, carceleros y jueces de paz.

Por inversión sarcástica de sus preferencias, Swift muestra claramente en estos textos cuál es el modelo de sociedad que considera aceptable, caracterizado por el predominio de las virtudes austeras, un patriotismo autárquico y la caridad de los fuertes con los menesterosos. Así propugna, por constraste, la prohibición de los instrumentos que fomentan la «exótica lujuria» y la curación del derroche de engreimiento, vanidad, holgazanería y juego de las mujeres, introduciendo la prudencia y la templanza y un espíritu de honestidad en manufactureros y mercaderes que permita «un comercio honrado»; asimismo, define un programa en el que no se compren ropas ni muebles extranjeros ni, en general, otras mercaderías que las nacionales, como expresión de «amor a nuestro país»; finalmente, propone un subsidio de paro y que se enseñe a los terratenientes a tener un poco de compasión con sus arrendatarios.

Más claro es aún en algunos aspectos el modelo político defendido por Swift en su obra *Viajes a varias naciones remotas del mundo* o *Viajes de Gulliver*. En la cuarta parte, *Viaje al país de los Huyhnhnms* (o país de los caballos), el autor denuncia una sociedad gobernada por políticos con deseo de riqueza, poder y títulos, en la que los abogados y jueces favorecen el fraude, el perjurio y la opresión y los nobles son educados en la haraganería y la lujuria. En el diálogo de Gulliver con el rey incluido en la segunda parte, *Viaje a Brobdingnag* (o país de los gigantes), se argumenta, por el contrario, a favor de unos gobernantes y nobles versados en materias religiosas y de vida santa, sin complacencias con «los males del siglo», el voto de los súbditos por su señor, el equilibrio presupuestario y la milicia ciudadana (en vez del ejército profesional).

En conjunto, Swift transmite, pues, una visión profundamente conservadora de la historia reciente de Inglaterra, que resume en «un montón de conspiraciones, rebeliones, asesinatos, matanzas, revoluciones, exilios». Sitúa la explicación de tales desastres en la violación de las reglas morales tradicionales, ya que los ve como «efectos de la avaricia, el partidismo, la hipocresía, la perfidia, la crueldad, la ira, la locura, el odio, la envidia, la maldad y la ambición», mientras considera las guerras como resultado de la ambición de los príncipes y la corrupción de los ministros. Y formula una alternativa basada en gobernantes virtuosos y amantes de la patria y en terratenientes caritativos, con rasgos que podrían ser compartidos por el tradicional moralismo cristiano y el clásico espíritu cívico republicano.

En otros momentos, Swift explicita más su principios, que le permiten confiar en una sociedad moral y ordenada por su creencia en un diseño divino transmitido a la razón humana. «La misericordia de Dios se derrama sobre todas sus obras, pero los teólogos de todas clases la disminuyen demasiado», escribe en sus *Pensamientos;* asimismo sostiene que «Dios ha dado a la mayor parte de la humanidad una capacidad para comprender la razón cuando ésta es claramente ofrecida, y la humanidad sería fácilmente gobernada por la razón si se la dejara elegir» (*Algunas reflexiones sobre el estado actual de los asuntos,* 1714).

Un enfoque totalmente inverso es el del holandés afincado en Inglaterra Bernard Mandeville (Rotterdam, 1670-Hackney, Londres, 1733), autor de *La Fábula de las abejas: o vicios privados, beneficios públicos* (publicado como un breve poema en 1705 y ampliado en ediciones sucesivas hasta 1729).

La fábula de Mandeville presenta un imaginario panal en el que reina la deshonestidad y el egoísmo de comerciantes, abogados, médicos, sacerdotes, jueces y políticos, «empeñados por millones en satisfacerse mutuamente la lujuria y la vanidad», y en la que estos vicios son fuente de lujo y comodidad y vivero de la ciencia y la produc-

ción. «Cada parte está llena de vicios, pero el conjunto es un Paraíso», recapitula el autor.

Sin embargo, las plegarias que claman por la virtud acaban provocando la intervención de los dioses, los cuales eliminan el derroche y el fraude y establecen la sobriedad, la austeridad y la caridad entre las abejas, con el resultado de provocar un estado de miseria y honradez. Visto lo contraproducente de tan buena intención, Mandeville llega a la siguiente moraleja final, que sintetiza el más desenfrenado espíritu del capitalismo protoliberal: «Dejad, pues, de quejaros; sólo los tontos se esfuerzan por hacer de un gran panal un panal honrado.»

Mandeville parte, pues, de una hipótesis de conducta egoísta y hedonista, por la que supone que incluso los hombres que siguen los dictados de la razón lo hacen por algún impulso pasional. Y subraya la paradoja de las consecuencias inintencionadas, dado que «los mismos motivos pueden dar lugar a muy diferentes acciones de acuerdo con los temperamentos y las circunstancias», sosteniendo que del vicio, entendido como gratificación de los propios deseos, pueden obtenerse efectos benéficos.

El artilugio intelectual usado por Mandeville consiste en retener algunas categorías del absolutismo moral sobre el vicio y la virtud y al mismo tiempo evaluar las acciones como buenas o malas según el criterio utilitario de las consecuencias. Así, Mandeville define la virtud como la cualidad de aquellos actos «por los cuales el hombre, contrariando el impulso de la Naturaleza, procuraría el beneficio de los demás o el dominio de sus propias pasiones mediante la racional ambición de ser bueno», definición tradicional en la que racional se opone a sensual, de modo que la virtud resulta ser algo distinto y a menudo contrario de la bondad. Puede haber, pues, virtudes malas, como la benevolencia o simpatía, la modestia, el ahorro y la frugalidad, la caridad, la castidad y la templanza, que perjudican la circulación de bienes y la prosperidad general, y vicios buenos, como el orgullo, la avaricia, el lujo y el derroche, que, «bajo la diestra dirección

de un político hábil, pueden trocarse en beneficios públicos».

Por un lado, Mandeville ridiculiza la pretensión de que las intenciones de los individuos puedan ser un criterio de la bondad de sus actos, ya que contempla la sociedad como un campo en el que se entrecruzan y se enfrentan deseos e intereses contradictorios y es escéptico con respecto a la esperanza en una armonía naturalista o providencialista. «Es una suerte que las plegarias y los deseos de la mayoría de la gente sean insignificantes y no sirvan para nada —señala—; de otra manera, lo único que podría hacer que la Humanidad siguiera sirviendo para la vida en sociedad e impedir que el mundo cayera en la confusión sería la imposibilidad de que todas las peticiones formuladas al Cielo fueran otorgadas.»

Por otro lado, requiere una cierta intervención de los poderes públicos con fines benefactores. En un panfleto en el que defiende provocativamente la conveniencia de instalar burdeles públicos como un mal menor, afirma que «es el absurdo más grosero y una perfecta contradicción en los términos afirmar que un gobierno no puede cometer deliberadamente el mal para que resulte el bien; pues si un acto público, tomadas en consideración sus consecuencias, produce una mayor cantidad de bien, podría y debería ser calificado de bueno» *(Modest Defence of Public Stews).*

Mandeville no es, pues, un defensor del *laisser-faire,* que es una doctrina francesa (como la propia expresión indica) impregnada de naturalismo, ya que, como hemos visto, cree que los vicios deben ser «manejados diestramente por un hábil político» y cree que sólo «es benéfico el vicio cuando la justicia lo poda y limita». La habilidad del político para estimular las acciones socialmente útiles y desanimar o castigar las dañinas sólo puede ser resultado de un largo proceso de formación en el conocimiento de la naturaleza humana. Y, dado que los políticos actúan también por egoísmo y vanidad, es necesario en todo caso que el poder sea ejercido a través de unos mecanismos constitucionales.

Pero lo que hace vulnerable su argumentación es que, si bien demole la fundamentación moral absolutista de la tradición, no aporta una explicación alternativa y consistente sobre el origen de la moral.

Mandeville se apoya en una doble motivación humana para explicar hipotéticamente el origen de la sociedad: por un lado, el instinto de autopreservación o ansia de seguridad individual (formulada ya desde Hobbes); por otro lado, el deseo de reconocimiento y vanidad que conduce a establecer relaciones de sociabilidad, interdependencia y mutuo beneficio (la autoestimación, como diría Adam Smith). Así, puede congratularse de «haber demostrado que ni las cualidades amistosas ni los afectos simpatéticos que son naturales en el hombre, ni las virtudes reales que sea capaz de adquirir por la razón y la abnegación son los cimientos de la sociedad, sino que, por el contrario, lo que llamamos mal en este mundo, sea moral o natural, es el gran principio que hace de nosotros seres sociables, la base sólida, la vida y el sostén de todos los oficios y profesiones, sin excepción: es ahí —subraya— donde hemos de buscar el verdadero origen de todas las artes y ciencias; y en el momento en que el mal cese, la sociedad se echará a perder, si no se disuelve completamente».

Mandeville pone de manifiesto la variedad de criterios de virtud que, como los de belleza, pueden hallarse en las diversas sociedades y épocas (la aprobación de la poligamia en el Islam, del incesto en el antiguo Oriente, del consumo de alcohol en Occidente, etc.). Asimismo, señala la escasez de acciones realmente movidas por amor al prójimo, las cuales, además de que suelen ser contraproducentes, siempre pueden ser interpretadas como satisfacciones del amor propio o búsquedas de aprobación por los demás. Y llega así a la conclusión de que las reglas morales han sido impuestas por los gobernantes y los poderosos con el fin de reprimir las pasiones de los oprimidos para aprovecharse mejor de ellos y con el medio de adular el orgullo esencial del hombre. Según él, «las virtudes morales son la prole política que la adu-

lación engendra en el orgullo». Así queda desenmascarada la hipocresía del moralismo en la evaluación de los actos políticos y sólo resta posible el escepticismo moral.

Pero la discusión sobre los fundamentos de la moral y su relación con la política recorre todo el pensamiento del siglo XVIII británico, en buena medida bajo los efectos revulsivos de los planteamientos de Mandeville.

Por una parte, permanecen el absolutismo moral cristiano y el absolutismo moral natural-racionalista. De éste es exponente, por ejemplo, el Shaftesbury joven, educado por Locke, que formula una moral natural sin ninguna sanción extrínseca de los actos humanos, en la que se identifica virtud con buena intención. Como le dice Mandeville, «no puede haber dos sistemas más opuestos que el de Su Señoría y el mío».

Por otra parte, se producen profundizaciones y depuraciones de las bases analíticas de los actos humanos esbozadas por Mandeville, al tiempo que se avanza en la formulación de un nuevo criterio de evaluación política en torno a la utilidad.

Esta tarea está protagonizada durante más de cincuenta años por la llamada Ilustración escocesa, de la que forman parte Francis Hutcheson, David Hume, Adam Smith, John Millar, Adam Ferguson. La relativa marginación política de Escocia tras la unificación política británica y su dinamismo en los cambios mercantiles e industriales de la época, ofrecen un peculiar y sugestivo marco para la renovación intelectual con un espíritu laico y modernizador. Frente a la atención preferente a lo político-militar del centro del Estado, predomina allí una visión del mundo dominada por lo económico, lo cultural y lo moral; más que por lo cívico, por lo civil.

En algunos autores de Glasgow, la teoría explicativa de las conductas humanas por una motivación egoísta y pasional va todavía acompañada por una cierta esperanza naturalista en la armonía social.

Tal es el caso de Francis Hutcheson, que, en la *Indagación sobre el modelo de nuestras ideas de la belleza y la virtud* (1725) y el *Ensayo sobre la naturaleza y la con-*

ducta de las pasiones y los afectos (1728), sostiene que el hombre posee un sentido moral innato de benevolencia, derivado en última instancia de un designio divino. Por ello piensa que la utilidad de los actos no puede ser, estrictamente hablando, un criterio de juicio sobre la bondad o maldad de los mismos, sino sólo un «índice» de su correspondencia con la armonía natural.

Por su parte, Adam Smith coincide con Mandeville en contemplar la virtud entendida como ascetismo como algo pernicioso para la sociedad y especialmente por la industria y el comercio, pero, como discípulo de Hutcheson, busca también en la naturaleza humana propensiones que proporcionen un criterio de distinción moral y conduzcan a la armonía social (*Teoría de los sentimientos morales,* 1759).

En Edimburgo, en cambio, se radicaliza la crítica del naturalismo.

David Hume reprocha también a Mandeville la incoherencia de haber condenado en bloque las distinciones morales como invenciones de los políticos al tiempo de sostener que el vicio es, en general, beneficioso para la sociedad. Pero propone más claramente una nueva definición de virtud que sea congruente con el consecuencialismo del análisis moral y un nuevo criterio de distinción entre vicio y virtud abiertamente ligado al hombre y a su bienestar (ensayos *Sobre el refinamiento en las artes. Sobre el lujo,* 1742).

Adam Ferguson, por su parte, profundiza en la crítica humeana de las ideas de estado de naturaleza y contrato social. En su *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* (1767) y en los *Principios de moral y ciencia política* (1792), con un enfoque basado en los hechos empíricos y el análisis histórico y social, traza una distinción entre salvajismo, barbarie y civilización que más tarde sería recuperada por la sociología y la antropología contemporáneas, al tiempo que muestra las ventajas y perjuicios del proceso de división del trabajo en la sociedad.

Por su mayor importancia en la innovación y la sistematización conceptual, nos centraremos a continuación en

las aportaciones intelectuales de David Hume y Adam Smith.

La utilidad del Estado

David Hume (Edimburgo, 1711-1776) es autor de una obra que en muchos aspectos es fundacional en el análisis moral y político, apoyada en una epistemología relativista y en una abierta batalla contra la metafísica en la concepción de la naturaleza humana. Hume publicó temprana y anónimamente un *Tratado de la naturaleza humana* (1739-1740), cada una de cuyas tres partes desarrolló posteriormente en otros libros, titulados, respectivamente, *Investigación sobre el conocimiento humano* (1748), la menos conocida *Disertación sobre las pasiones* (1757) e *Investigación sobre los principios de la moral* (1751), además de las recopilaciones *Ensayos morales, políticos y literarios* (1741-42) y *Discursos políticos* (1752) y sus *Historia de Gran Bretaña* (1754-56) e *Historia de Inglaterra* (1759-1762).

En la teoría del conocimiento, Hume profundiza en el empirismo que niega la existencia de ideas innatas, depurando de algunas incoherencias el pensamiento de John Locke. Según Hume, las ideas proceden de los sentidos y de la asociación de ideas simples para formar ideas complejas. No cabe buscar, pues, causas objetivas de los hechos, sino sólo relaciones de sucesión o colateralidad entre los mismos, siempre sujetas a la contrastación con nuevas observaciones. El escepticismo y relativismo gnoseológico rechaza así toda aspiración a alcanzar verdades inmutables y absolutas o leyes necesarias, tanto las que supuestamente se derivan de la revelación divina como las que se pretende deducir de la humana razón.

El proyecto intelectual de Hume, apuntado ya en el subtítulo del *Tratado,* consiste en introducir este *método experimental de razonar en los asuntos morales y políticos,* asumiendo, por tanto, de modo primerizo, las implicaciones que para las ciencias humanas tiene el de-

sarrollo de cierto espíritu científico en los inicios de la Modernidad.

La tesis antinaturalista fundamental de Hume se sintetiza en el enunciado *del ser no puede derivarse ningún deber-ser*. No hay razón sustantiva que pueda proporcionar una guía segura de acción, sino que la razón es un instrumento al servicio de las motivaciones pasionales de los individuos. Hume niega, pues, la existencia de principios morales absolutos, extendiendo el escepticismo y relativismo al campo de la moral y optando por el consecuencialismo en la evaluación de las acciones humanas. Así, según Hume, la consideración por los hombres de una acción como virtuosa o viciosa no es más que el resultado de la expresión de un sentimiento de aprobación o de censura de sus consecuencias; es decir, una convención basada en la estimación humana de la mayor o menor utilidad y agradabilidad de la acción. Partidario, pues, de llamar virtud a lo útil y bueno y vicio a lo contrario, Hume califica como vicios actitudes como la mortificación, la abnegación y la humildad, que son virtudes típicamente cristianas, y entre las pasiones humanas que explican las acciones morales destaca la virtud natural de la simpatía o tendencia a la sociabilidad.

Este punto de vista crítico y antidogmático es desarrollado también en el campo de la teoría política. Fue Hume probablemente el primero que se preguntó, en el título de uno de sus ensayos, *Si puede la política ser reducida a ciencia* (1741). Como expresión de su impulso razonador moderno, sostuvo entonces que «tan grande es la fuerza de las leyes y de las diversas formas de gobierno, y tan escasa su dependencia del humor y el temperamento de los hombres, que a veces se pueden deducir de ellas consecuencias casi tan generales y ciertas como las de las ciencias matemáticas». Pero la precaución aquí manifestada en el uso de algunos adverbios («a veces», «casi») se traduce en otros textos algo más tardíos en una gran prudencia: «Me inclino a sospechar —explica— que el mundo es todavía demasiado joven para establecer en política un número considerable de verdades generales capaces de

conservar su valor ante la posteridad. Nuestra experiencia no alcanza ni a tres mil años —relativiza—; de modo que no sólo el arte de razonar es aún imperfecto en esta ciencia, como en todas las demás, sino que nos falta materia suficiente sobre la que ejercitarlo» (*De la libertad civil,* 1753). Hume es contrario a toda creencia metafísica en una uniformidad de la experiencia de la que se derivarían leyes universales y necesarias, y por tanto —a diferencia del racionalismo idealista de los naturalistas— sitúa la cientificidad en una cuestión de método y no en la delimitación de un objeto calificado de tal. Por ello, y dada la limitada base empírica con que se trabaja y la poca capacidad de experimentación, advierte que «la ciencia política da pocas reglas que no admitan excepciones, y que no puedan ser a veces superadas por razones y accidentes» (*De la sucesión protestante,* 1752).

De acuerdo con este enfoque, la obra política de Hume incluye la crítica de las doctrinas moralmente absolutistas, tanto del derecho divino como del iusnaturalismo y el contractualismo, buscando «la refutación de los sistemas políticos *especulativos* propuestos en este país, tanto el religioso de un partido como el filosófico del otro» (ensayo *De la obediencia pasiva*), así como un tratamiento relativista y utilitario de las cuestiones fundamentales de la obligación política y de las relaciones entre el interés público y el interés individual.

La *crítica al naturalismo y contractualismo,* centrada en la teoría de Locke, se desarrolla en distintos niveles de reflexión.

En primer lugar, Hume presenta una crítica empírica e histórica de conceptos como estado de naturaleza y contrato social. Empíricamente, no es cierto que haya existido alguna vez un estado natural en que los hombres gozaran de derechos individuales —señala Hume—, ya que los individuos nacen siempre en sociedad. El estado de naturaleza y los supuestos derechos subjetivos que lo caracterizan no son, para el escocés, más que una «ficción filosófica». Hume también advierte que hay una problemática ambigüedad en la noción del estado de naturaleza

de Locke, debida a su doble afirmación de que es un estado pacífico y lo suficientemente precario en sus condiciones para la convivencia como para requerir un pacto que dé lugar a un Estado. Para Hume, un iusnaturalismo consecuente debería llevar al anarquismo, o sea, a negar la legitimidad de todo Estado, ya que, si realmente fueran portadores de derechos subjetivos absolutos y convivieran naturalmente en paz, los individuos no necesitarían ninguna autoridad.

Tampoco el contrato social es un hecho histórico observable que explique el verdadero origen de los Estados, o al menos de la gran mayoría de ellos. Pero, aunque tal contrato fundacional hubiera existido en una fecha más o menos lejana, no necesariamente obligaría a los miembros de las generaciones sucesivas que no hubieran intervenido directamente en su aprobación. Tampoco podría renovarse periódicamente tal compromiso, ya que los hombres no se reproducen en bloque por generaciones (a diferencia de las mariposas, observa el autor con humor). Hume advierte, pues, que, en general, hay que asumir que los hombres nacen en condiciones de sociabilidad y de comunidad política dadas y que raramente les es dado intervenir en la legitimación originaria de la autoridad.

En segundo lugar, Hume desarrolla la crítica de los conceptos de estado de naturaleza y contrato social como construcciones analíticas que pretenden proporcionar una explicación hipotética y condicional del consenso a los Estados realmente existentes y funcionar como elementos de evaluación de los mismos. Hume observa que el concepto de consenso de Locke va íntimamente ligado a su afirmación de un derecho absoluto de rebelión de los individuos, ya que sin éste el carácter libre de la obediencia a la autoridad y las leyes quedaría sin demostrar. Dirige, pues, su punto de mira hacia tal derecho, al que califica de falacia, ya que, para la mayor parte de las personas —observa—, conceder el derecho de desobediencia o de rebelión equivale a proclamar el derecho de un pasajero náutico de tirarse al mar. No se puede definir en rigor una obediencia voluntaria con el concepto de

consenso de Locke, que se basa en la posibilidad del súbdito de cambiar el objeto de su lealtad. Como argumenta Hume, «¿podemos afirmar en serio que un pobre campesino o artesano es libre de abandonar su país, cuando no conoce la lengua o las costumbres de otros y vive al día con el pequeño salario que gana? Sería como si afirmáramos que, pues sigue en el barco, un hombre consiente libremente en obedecer a su capitán, aunque lo llevaron a bordo mientras dormía y para dejar el navío tendría que saltar al mar y perecer» (ensayo *Del contrato original*).

Estas críticas permiten sostener a Hume que la legitimación de un Estado por su origen es a la vez insuficiente y superflua. Por una parte, no garantiza que la obediencia a la autoridad sea verdaderamente libre. Por otra parte, un Estado surgido del contrato es considerado mejor porque se espera de él que sea más adecuado a las necesidades de la sociedad. Pero esta esperanza deberá ser contrastada empíricamente mediante la observación de los efectos reales de sus actos de gobierno y sus leyes, por lo que en cualquier caso se hace necesario un criterio de legitimidad de ejercicio del poder, que no puede provenir más que de la propia opinión de los ciudadanos.

El verdadero origen de los Estados es, pues, *la violencia,* sostiene Hume. «Casi todos los Estados que hoy existen, o de los que queda recuerdo en la historia, fueron originariamente fundados sobre la usurpación y la conquista, cuando no sobre ambas, sin ninguna pretensión de libre consentimiento o sujeción por parte del pueblo», escribe, para añadir que el mantenimiento de ellos se basa en gran parte en *la costumbre* creada y en los altos costes de la desobediencia para los hombres que la podrían protagonizar. Un enfoque realista recorre también la polémica y difundida *Historia de Inglaterra* de Hume, en la que desmitifica la revolución de 1688 presentándola como un simple cambio de dinastía con intervención minoritaria de la población civil.

Así pues, la obligación política concebida como consenso libre no puede fundamentarse en la fidelidad a un pacto originario, sino en *la utilidad del Estado:* «la utilidad pú-

blica constituye el único origen de la justicia y las reflexiones acerca de las benéficas consecuencias de esta virtud son el único fundamento de su mérito». La justicia es concebida, pues, no como un principio natural, permanentemente escrito en una ley divina o racional, sino como una «virtud artificial» para armonizar los intereses encontrados de los miembros de la sociedad. De ella se desprenden algunas normas concretas, como la defensa de la propiedad como institución «beneficiosa para la sociedad» y no como un derecho absoluto, la seguridad en las transferencias contractuales y la obligación de mantener las promesas, marcadas en su objeto, como puede verse, por el incipiente desarrollo de la sociedad comercial de la época, aunque orientadas hacia los criterios de lo que Hume llama el gobierno de las leyes (o, como se dirá más tarde, un Estado de derecho).

Pero los individuos, según el autor, son movidos a establecer vínculos sociales no sólo por egoísmo racional, sino por su pertenencia a un género humano común. Esta condición humana se manifiesta en la virtud de la *sympathy* (término inglés al que ya nos hemos referido como simpatía, que significa compasión, benevolencia o solidaridad, y que podría traducirse hoy por empatía), es decir, en un impulso o disposición a promover los intereses comunes de los hombres y el bienestar de la sociedad. Un cierto naturalismo parece reintroducirse así en la obra de Hume, aunque circunscrito a la tesis de una naturaleza humana básica que comporta sociabilidad. Su visión de la naturaleza humana, sin embargo, no está cerrada a los cambios futuros que puedan provocar en la misma la educación, las costumbres y nuevos principios, dado que en él la visión rígida y dogmática del estado natural y presocial del hombre, propia de los racionalistas, es sustituida sólo por unos supuestos psicológicos del hombre en sociedad, acompañados por un cierto optimismo vital.

Así pues, para Hume, la explicación de la existencia del Estado reside en una «mezcla de fuerza y consenso»; la obligación política libre sólo puede ser resultado de una convención entre individuos, interesados en proteger su

convivencia por motivaciones combinadas de búsqueda de su propio interés o autopreservación y de sociabilidad simpatética natural; y el juicio sobre la bondad de un Estado o criterio de legitimidad sólo puede basarse en un concepto de justicia que se identifica con la utilidad para la supervivencia de la sociedad. En el ensayo dedicado a la crítica de la idea de un contrato original, antes citado, Hume escribe: «Si se me pregunta por la razón de la obediencia que hemos de prestar al Estado, me apresuraré a contestar: "Porque de otro modo no podría subsistir la sociedad"; y esta respuesta es clara e inteligible para todos. La vuestra [de los contractualistas] sería: "Porque debemos mantener nuestra palabra." Pero aparte de que nadie no educado en un cierto sistema filosófico [iusnaturalista] puede comprender o encontrar de su gusto esta respuesta, os veréis en un apuro si os pregunto a mi'vez: "¿Por qué hemos de mantener nuestra palabra?"; y no podréis dar otra respuesta que la que habría bastado para explicar de modo inmediato, sin circunloquios, nuestra obligación de obedecer».

La seguridad y la autopreservación del individuo y de la sociedad son, pues, motivos de existencia fundamentales de un Estado. Ello permite reelaborar en nueva forma el derecho de resistencia, liberado de fundamentación moral absoluta y sometido al cálculo de la utilidad de las consecuencias de su ejercicio (*Tratado de la naturaleza humana,* libro III, parte II, sección 9; y ensayo *De la obediencia pasiva*).

Pero el criterio utilitario permite no sólo explicar la existencia del Estado, sino establecer también sus dimensiones, trazando una línea divisoria entre aquellos asuntos en los que los poderes públicos deben intervenir y aquellos que es mejor que sean autorregulados por la sociedad. Como veremos, los razonamientos de Hume avanzan en muchos aspectos los planteamientos desarrollados en el siglo XX por las teorías del bienestar, de la elección pública y la cooperación racional.

Hume señala como necesitadas de intervención pública, por un lado, algunas actividades en las que hay una *diso-*

ciación entre la utilidad social y la utilidad privada de quienes podrían llevarlas a cabo. Como explica el propio Hume, «hay profesiones que, aunque útiles y aun necesarias en una comunidad, no proporcionan ningún provecho ni ningún placer particular a los que se dedican a ellas. Entonces el Estado tiene que conducirse de distinto modo con los hombres que abrazan tales profesiones; es preciso que él mismo los estimule, provea a su subsistencia y cuida de que no caigan en el desamparo a que naturalmente están expuestos» (*Historia de Inglaterra,* capítulo 29).

Hay, por otro lado, actividades que, aun reportando una utilidad social privada al mismo tiempo, sitúan la consecución de sus *ventajas a largo plazo,* por lo que son menospreciadas u olvidadas en beneficio de la búsqueda de ventajas *a corto plazo* a la que suelen tender los individuos. Hume presenta en su teoría de las pasiones una explicación «de que los hombres actúen tan a menudo en contra de su reconocido interés, y, en particular, de que prefieran una ventaja trivial, pero inmediata, al mantenimiento del orden en la sociedad, que depende en tan gran medida de la observancia de la justicia». Y encuentra en la intervención pública un «expediente por el que los hombres curan su flaqueza natural, y que les somete a la necesidad de observar las leyes de la justicia y la equidad, a pesar de su violenta inclinación a preferir lo inmediato a lo remoto» (*Tratado de la naturaleza humana,* libro III, parte III, sec. 7, pp. 535, 537).

Finalmente, en este mismo texto, Hume ve en la intervención gubernamental un medio para evitar los comportamientos individuales que pretenden beneficiarse de los bienes públicos sin contribuir a su realización y financiación, esbozando ya la idea del *free-rider* (pasajero gratuito, polizón o gorrón) de la actual teoría de la elección pública o elección racional. La cooperación en mutuo beneficio es sencilla cuando se trata de un interés común a un reducido número de personas, pero cuando se trata de intereses de muchos individuos es difícil el acuerdo y la ejecución del mismo, «y mientras tanto, cada uno busca

una excusa para librarse de las molestias y gastos resultantes y prefiere echarles toda la carga a los demás. La sociedad política remedia fácilmente ambos inconvenientes», según Hume, ya que, ante tales tendencias no cooperativas de los individuos, el Estado «les fuerza a buscar su propio beneficio, por medio de la coincidencia en algún propósito o fin común». Y «de este modo se construyen puentes, se abren puertos, se levantan murallas, se hacen canales, se equipan flotas y se instruye a los ejércitos en todos los países, gracias al cuidado del Estado» (*id.*, páginas 538-539).

Pero para que la existencia y las intervenciones de los Estados sean realmente benéficas, debe cumplirse la condición de que los gobernantes sean, como establece Hume, «personas sin intereses específicos en relación con la mayor parte del Estado, tampoco estén interesadas —o este interés sea mínimo— en cometer acto alguno de injusticia y que, al estar satisfechas de su condición presente y de su puesto en la sociedad, tengan un interés inmediato en el continuo mantenimiento de la justicia, tan necesario para el mantenimiento de la sociedad». Pero, dado que, como se desprende del realismo y la antropología pesimista de Hume, también los gobernantes son «hombres sujetos a todas las flaquezas humanas», hay que establecer mecanismos complejos que les libren de las mismas y puedan facilitar su acción en favor del interés común (*id.*, pp. 537, 539).

David Hume llega, pues, a establecer la conveniencia de un régimen constitucional, basado en la división de poderes, el gobierno de las leyes (y no el mando arbitrario de los hombres), la existencia de garantías judiciales y la apelación a la opinión, a partir del supuesto pesimista del *egoísmo de los gobernantes,* inverso en cierto sentido al supuesto de una alta dignidad moral innata de todos los individuos formulado por el iusnaturalismo. Hume supone que también la actividad política es explicable por la motivación del propio interés y que a través de las instituciones se defienden intereses particulares más o menos amplios o estrechamente compartidos. Con sus aná-

lisis sobre las conductas por propio interés de los miembros de los partidos, los gobiernos y las legislaturas, y sus propuestas de controles, equilibrios y contrapesos, Hume parece apuntar hacia una cierta interpretación que se reflejará en la Constitución de los Estados Unidos y prepara el terreno para la teoría de la democracia en el utilitarismo de Bentham, al tiempo que preludia los planteamientos constitucionales de la ulterior teoría de la elección racional.

Como explica en un ensayo sobre el papel del parlamento en el régimen británico, «al elaborar un sistema de Estado y fijar los diversos contrapesos y cautelas constitucionales, debe suponerse que todo hombre es un bellaco y no tiene otro fin en sus actos que el interés personal. Mediante este interés hemos de gobernarlo y, con él como instrumento obligatorio, a pesar de su insaciable avaricia y ambición, a contribuir al bien público. Sin esto —recalca—, en vano nos enorgulleceremos de las ventajas de una Constitución, pues al final resultará que no tenemos otra seguridad para nuestras libertades y haciendas que la buena voluntad de nuestros gobernantes; es decir, ninguna» (ensayo *De la independencia del parlamento*).

Intercambios con mutuo beneficio

Adam Smith (Glasgow, 1723-1790) es autor de una síntesis personal de algunos elementos teóricos de la economía política británica del siglo XVIII, que habían sido desarrollados por algunos de sus predecesores y maestros, como Mandeville, Hutcheson y Hume. A esos elementos añade Smith una creencia deísta y iusnaturalista en un mundo ordenado con regularidad perfecta, que procede de Locke, y algunos conceptos de la fisiocracia de François Quesnay sobre la riqueza y las ventajas de la libertad de comercio, aunque sin el agrarismo de la escuela francesa.

Adam Smith fue en la Universidad de Glasgow profesor de lógica y de filosofía moral, disciplina esta última

que incluía teología, ética, principios generales del derecho y el Estado y economía. Las tres últimas partes de este programa fueron, respectivamente, desarrolladas por Smith en sus obras *Teoría de los sentimientos morales* (1759), *Cursos sobre jurisprudencia* (1762-66) y *Ensayo sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones* (1776).

En su obra económica y política, Smith suele formular consejos cuasi-normativos coherentes con un objetivo de crecimiento económico ordenado. Su programa de libre comercio y limitación del poder estatal se justifica así como el más adecuado para el objetivo de un incremento de la producción que, frente a los programas mercantilistas de reforzamiento del poder económico de las monarquías absolutistas, tiene como revolucionario fin un mayor consumo y bienestar de los individuos. Pero, a partir de esta opción normativa básica, las medidas políticas defendidas por Smith se fundamentan en un análisis o modelo de interpretación que puede someterse a contrastación empírica, que el autor apoya en observaciones históricas y comparadas y que permite, por tanto, un progreso intelectual a partir del mismo.

En la obra de Adam Smith se contiene una teoría sobre el origen de los Estados en la que se distinguen *cuatro estadios de evolución histórica* de la sociedad, según si predomina en ellos la actividad de la caza, el pastoreo, la agricultura o el comercio, y en la que se explica la aparición del *Estado como un instrumento de protección de la propiedad de los ricos contra los pobres.* Citando a Locke y preludiando a Marx, sostiene Smith que «el Estado civil, en cuanto instituido para asegurar la propiedad, se estableció realmente para defender al rico del pobre, o a quienes tienen alguna propiedad contra los que no tienen ninguna» (*La riqueza de las naciones,* libro 5, cap. 1, parte 2).

El Estado es, pues, una institución que surge del conflicto de intereses entre distintos grupos de la sociedad. Pero la evolución histórica antes señalada ha creado también condiciones para una amplia cooperación entre los

individuos. La ampliación de los mercados ha conllevado una intensificación de la división del trabajo y la productividad, aspecto (ya apuntado por Mandeville) en el que Smith hace particular énfasis y que observa como fuente de una mayor dependencia mutua entre los hombres y de una necesidad de que cada uno preste y obtenga la ayuda de los demás.

Smith adopta así unos supuestos de conducta de los individuos que incluyen la *motivación del propio interés* (aunque en un sentido amplio, que abarca no sólo el afán de riqueza, sino la autoestima, la vanidad, el deseo de honor y de poder) y también la *propensión al intercambio,* de las que infiere que el egoísmo conduce a cada individuo a la búsqueda del reconocimiento por los demás.

En la mutua dependencia entre los individuos creada por la evolución histórica, y en estos supuestos a la vez egoístas y sociables de conducta, fundamenta Smith el concepto de *intercambio con mutuo beneficio.* Con este concepto se rebate la identificación mercantilista de riqueza y dinero, ya que se comprueba que el intercambio monetario puede dar lugar a un incremento general de la riqueza, así como la concepción paralela del realismo político sobre el poder como una sustancia de dimensiones estables y limitadas (o, en vocabulario del siglo XX, poder suma-cero).

El análisis económico de Smith parte de un supuesto de *libre mercado,* en el que se darían total movilidad de los factores productivos, ocupación plena de recursos, no intervención gubernamental y soberanía del consumidor. En estas condiciones hipotéticas de competencia perfecta, la circulación de dinero y bienes entre trabajadores, empresarios y terratenientes conduce a una situación de *equilibrio* en la que se obtiene una óptima asignación de recursos, al igualarse la producción de cada bien con su demanda efectiva y el precio con el coste de producción. Smith supone que, movidos por el propio interés, los ciudadanos emplean su capital o su trabajo en aquellos sectores de la producción que les proporcionan mayores

beneficios o salarios, trasladándose de unos a otros cuando la afluencia continuada hacia un mismo sector o empresa y el consiguiente exceso de producción en el mismo hacen decaer la rentabilidad y con ella las retribuciones. Así, «sin necesidad de ley ni de estatuto, el interés mismo de los particulares y sus pasiones les lleva a distribuir el capital de la sociedad entre los diferentes empleos de la manera más conforme a los intereses colectivos», sostiene el autor.

El propio interés del individuo mueve, pues, a amplias relaciones de sociabilidad e intercambio, que serían imposibles de construir a gran escala sólo por motivaciones de benevolencia o simpatía. Según Smith, el individuo consigue con mayor seguridad la necesaria ayuda de otros cuando les hace ver que tal relación les puede ser también ventajosa: «No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento —observa—, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios, sino su egoísmo; ni le hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas», como subraya en un conocido párrafo de *La riqueza de las naciones* (libro 1, cap. 2). Dada la expansión de tales relaciones de intercambio en mutuo beneficio, se conseguirán efectos benéficos si se limita el ámbito de intervención del Estado al estricto campo de las relaciones entre intereses inconciliables.

En la explicación teórica de Smith desempeña un papel central la idea de las *consecuencias inintencionadas*, según la cual los resultados de las acciones humanas son independientes de sus motivaciones y de los planes deliberados previamente trazados.

Como hemos dicho, la economía política de Adam Smith subraya sobre todo las consecuencias inintencionadas socialmente benéficas (es decir, favorables al crecimiento de la producción destinada al consumo o el bienestar de la sociedad) de las conductas individuales movidas por el propio interés. En este contexto utiliza la idea de una *mano invisible* que ordenaría las conductas de los individuos hacia una armonía natural de intereses y que

cabe identificar con la idea de una «libertad natural». Según Smith, en su actividad particular ningún individuo «se propone, por lo general, promover el interés público, ni sabe hasta qué punto lo promueve». Tanto si actúa como consumidor como si lo hace en tanto que empresario «sólo piensa en su ganancia propia; pero en éste como en otros muchos casos, es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones». Smith advierte que «no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios» (*La riqueza de las naciones*, libro 4, cap. 2).

La idea de la mano invisible había sido usada ya en las islas Británicas en 1703, cuando el capitán del barco *Prince George* escribió en su diario de a bordo que había sobrevivido a una gran tormenta porque «la mano invisible de la Providencia nos socorrió». Pero el providencialismo de tal concepción también puede remitirse, como hemos apuntado, al deísmo de los teóricos del derecho natural, incluido Locke. Smith interpreta la doctrina de los derechos naturales como si procediera de las leyes científicas de la Naturaleza, creyendo —contrariamente al postulado metódico de su amigo David Hume— que del ser puede derivarse un deber-ser. También en su filosofía moral puede advertirse este tipo de confusión, ya que pretende deducir principios generales normativos favorables a la simpatía o la misma caracterización del juicio moral como el propio de un espectador imparcial, de supuestos contrastables sobre los motivos de conducta de los individuos (como la búsqueda del reconocimiento por los otros o la propensión al intercambio).

Sin embargo, de tales creencias optimistas sobre las consecuencias inintencionadas de las conductas por el propio interés no se desprende, en sentido estricto, que Adam Smith defienda una concepción absoluta del *laisser-faire*.

Por un lado, Smith comprueba que la ausencia de obstáculos al comercio y a la movilidad del trabajo crea

«desigualdades», ante las que es preciso intervenir con estímulos para comportamientos morales. Postula, por tanto, que «la perfecta libertad [de cada individuo] para perseguir su propio interés como le plazca» esté sometida a la restricción de «que no viole *las leyes de la justicia*», entendida ésta como respeto de los pactos y demás normas de justicia conmutativa requeridas para la consecución de las relaciones de equilibrio que corresponden al modelo teórico de la competencia perfecta. De hecho, Smith muestra una gran *desconfianza en los comerciantes y manufactureros,* cuyos comportamientos reales empíricamente observables tienden a alejarse de los supuestos teóricos del mercado en los que la competencia favorece al bien público, para dedicarse a conseguir ventajas particulares más seguras, es decir, beneficios protegidos «por encima del nivel natural» que perjudican al resto de los ciudadanos y en particular a los trabajadores (*La riqueza de las naciones,* libro 1, cap. 11).

Por otro lado, Smith apunta también consecuencias perjudiciales de la difusión de los comportamientos por propio interés. En particular, lamenta un cierto *entontecimiento de los hombres,* provocado por el incremento de la parcelación del trabajo, que reduce sus capacidades de guiarse hacia la consecución de intereses colectivos. «Con los progresos en la división del trabajo —señala—, la ocupación de la mayor parte de las personas que viven de su trabajo, o sea la gran masa del pueblo, se reduce a muy pocas y sencillas operaciones (...). Adquiere, pues, la destreza en su oficio particular a expensas de sus virtudes intelectuales, sociales y marciales» (*La riqueza de las naciones,* libro 5, cap. 1, parte 3, art. 2). Por ello se hace conveniente que el Estado intervenga para garantizar a todos los ciudadanos una educación básica en favor de conductas en interés social.

En todos estos análisis se fundamenta la delimitación de los campos de acción del Estado, el cual es contemplado como una especie de *mano visible subsidiaria* que actúa con el objetivo de hacer realidad la máxima prosperidad para los ciudadanos.

La dimensión política del pensamiento de Smith queda explicitada en la introducción del libro cuarto de *La riqueza de las naciones,* cuando presenta la economía política como «una de las ramas de la ciencia del legislador o del estadista». Y obtiene su confirmación en el quinto y último libro, cuando el autor extrae de los análisis económicos anteriores unas conclusiones sobre las funciones del Estado. De acuerdo con lo dicho sobre la necesaria observancia de «las leyes de la justicia», la tendencia de mercaderes y fabricantes a formar coaliciones contra el mercado, y las consecuencias de la división del trabajo contrarias al interés público, el Estado debe intervenir en los siguientes campos:

En primer lugar, la defensa. En este terreno, Smith confía que el desarrollo de los intercambios comerciales y el progreso en general reducirán la belicosidad entre los hombres y por tanto las necesidades de dedicar financiación pública al ejercicio de las armas. De acuerdo con la concepción liberal de un Estado limitado y contrariamente a la posición clásica republicana a favor de las milicias populares, Smith se muestra partidario de la existencia de ejércitos permanentes y profesionales.

En segundo lugar, la administración judicial, que debe garantizar la observancia de las normas de equidad y legalidad que permiten la convivencia.

Y en tercer lugar, un conjunto de actividades que repercuten en un interés público y que no son asumidas por la iniciativa privada. Smith retoma aquí el criterio general que se aplica cuando *la utilidad social de una acción difiere de la utilidad individual,* y que conduce a «erigir y mantener ciertas obras y establecimientos públicos cuya erección y sostenimiento no pueden interesar a un individuo o pequeño número de individuos, porque los beneficios no compensan los gastos que pudiera haber hecho un individuo o un pequeño número de individuos, aun cuando sean frecuentemente muy remuneradoras para una gran sociedad (...); la renta general de la sociedad, además de sostener los gastos que requiere la defensa y dignidad del [Estado] Soberano, debe suplir deficiencias

de muchas ramas particulares de ingresos» (*La riqueza de las naciones,* libro 4, cap. 9, y libro 5, cap. 1, parte 3). En este campo se incluyen particularmente la construcción de infraestructuras favorables al comercio y la educación primaria obligatoria.

Un esquema parecido se incluye en los *Cursos sobre jurisprudencia,* donde Smith señala como fines del Estado la justicia, la seguridad de la propiedad, la policía, la recaudación de ingresos fiscales, la defensa y el derecho de las naciones.

La confianza en los efectos socialmente benéficos de las conductas movidas por el propio interés es paralela a la desconfianza de Smith en las consecuencias de las acciones supuestamente dirigidas a la consecución de una utilidad social. «No son muchas las cosas buenas que vemos ejecutadas por aquellos que presumen de servir sólo al interés público», observa, ya que en ellos suele predominar una estrecha visión a corto plazo para la obtención de apoyos políticos, más que un cálculo completo de la utilidad general. Caracteriza así a «*ese animal, astuto y ladino, vulgarmente llamado estadista o político,* cuyos consejos se orientan por las momentáneas fluctuaciones de los negocios» y no por principios generales y permanentes. A menudo, bajo una máscara de utilidad pública, el político actúa por su propio interés egoísta. Pero, cuando lo hace por benevolencia, tampoco suele hacer más que favorecer a sus familiares, amigos y allegados, de modo que sólo alcanza a difundir el nepotismo y el clientelismo de su actuación.

Por ello se requieren sobre todo mecanismos institucionales, capaces de orientar el propio interés y las propensiones naturales de los políticos hacia el interés general (identificado por Smith, como hemos dicho, con el crecimiento económico). El primero de tales mecanismos, destinado a limitar la estupidez de los gobernantes, que la política mercantilista de las monarquías absolutistas ejemplifica magníficamente, es la limitación del poder, es decir, un Estado liberal, del estilo diseñado ya por Locke y Hume. Ello no significa, sin embargo, un

Estado mínimo, ya que, como hemos visto, hay algunos comportamientos orientados al interés colectivo que el propio Estado debe inducir en la sociedad. Los criterios de justicia del modelo de sociedad comercial próspera y de la evaluación de la utilidad social a largo plazo requieren cierta intervención pública. Sólo con la vigencia de tales criterios encuentra la obligación política una sólida fundamentación.

El utilitarismo: Bentham

El longevo y laborioso Jeremy Bentham (Londres, 1748-1832) es autor de una voluminosa obra sobre temas filosóficos, políticos, económicos y jurídicos. Esta es al mismo tiempo una culminación sistemática de muchos elementos analíticos avanzados por sus predecesores, a algunos de los cuales hemos hecho referencia, un desarrollo de las implicaciones de los mismos en un amplio programa de reformas, y una base y un precedente de futuras elaboraciones en las ciencias humanas contemporáneas.

Bentham, de familia *tory*, estudió en Oxford, donde conoció la doctrina y la interpretación del régimen británico del iusnaturalista William Blackstone, a quien pronto criticaría en uno de sus primeros escritos. Simpatizó con la revolución norteamericana y la creación de Estados Unidos, se mostró reticente ante algunos valores que inspiraron la Revolución Francesa y, en la época de las guerras napoleónicas, se puso del lado de los movimientos liberales de resistencia en Europa e Iberoamérica, para quienes elaboró un modelo de democracia constitucional. Proyectado entonces en mayor medida hacia la acción política, sobre todo a través de su amigo James Mill, dio fundamentación teórica al movimiento radical en Gran Bretaña, que se distinguió por sus campañas en favor del sufragio y de reformas económicas y educativas.

Su trayectoria intelectual puede así dividirse en dos etapas:

En la primera, Bentham forma parte de la Ilustración

racionalista e intenta hallar unos principios empíricos para la moral privada y la legislación pública. Es decir, pretende elaborar una teoría que sea descriptivo-explicativa y como tal proporcione una base para la contrastación empírica de una teoría normativa.

Partiendo de una idea sensualista de la utilidad como placer y dolor, propone un cálculo del placer o bienestar colectivo basado en una agregación de placeres y dolores individuales que proporcione una fórmula general de bienestar social destinada a ser aplicada por un Estado que se supone neutral (un déspota benevolente, según la expresión que corresponde a la época).

En esta perspectiva, es misión del pensador elevar las luces al trono, por lo que Bentham mantiene contactos con los reyes Catalina y Alejandro de Rusia, el rey de Prusia y otros gobernantes esclarecidos del momento.

En la segunda etapa, en cambio, Bentham orienta el principio de la utilidad hacia una concepción más amplia y abierta de la felicidad humana, que en última instancia se identifica con la búsqueda del propio interés en sentido amplio por cada individuo.

Así, refuerza el carácter analítico de su explicación teórica, dado que la autopreferencia individual no pretende ser ya una fidedigna descripción de todas las conductas humanas, sino una abstracción generalizadora que resulta relevante para las preguntas planteadas.

Por ello ha de presentar el principio de maximización de la utilidad o consecución de la máxima felicidad para el mayor número de personas, no ya como un principio derivado del conocimiento empírico, sino como una opción ética indemostrable. De acuerdo con la idea amplia de la felicidad, su maximización tiende a identificarse con la máxima realización de los intereses y deseos de los individuos, sin que de ello quepa derivar ya una función cuantitativa de bienestar general.

La posición política de Bentham es, pues, en esta etapa radicalmente demócrata, concibiendo la democracia como un mecanismo de decisión colectiva basado en las decisiones individuales, capaz de conseguir eficiencia en el go-

bierno y control de los gobernantes, aunque necesitado también de estímulos morales benevolentes para aproximarse al fin de la máxima utilidad general. Establece entonces relaciones con Madison, Bolívar y los liberales exaltados de España, Portugal y otros países; además, como hemos dicho, de fundar en cierto modo en Gran Bretaña el partido radical.

Bentham se sitúa en la línea *empirista y sensualista* de Locke y Hume en lo que respecta a la gnoseología. Asimismo, sigue el enfoque *individualista* de la economía política de Hume y Smith en cuanto al análisis de conductas humanas que se suponen movidas por el *propio interés*.

Sin embargo, recoge también algunos elementos no situados en la tradición estrictamente británica, aunque influidos por ella.

Así, Bentham adopta el materialismo de algunos filósofos franceses, como Adrien Helvétius, que identifica el amor a uno mismo o egoísmo con la búsqueda del placer y la aversión al dolor físico, pasión básica de la que se derivan otras pasiones más complejas, como el orgullo, la envidia, la amistad, el amor y el deseo de conocimientos. De acuerdo con ello, para Helvétius, como para Bentham, el fin del gobierno y la legislación no puede ser más que la felicidad general, aunque advirtiendo que nada garantiza la conformidad entre los intereses particulares y el interés general. En su obra *Del espíritu* (1758) Helvétius resume así su pensamiento: «Todos los hombres tienden únicamente a su felicidad; no se les puede apartar de esta tendencia; sería inútil intentarlo y peligroso conseguirlo; por tanto, sólo se les puede hacer virtuosos uniendo el interés personal con el general.» El francés niega, sin embargo, la virtualidad de la benevolencia o la simpatía natural de los hombres y desconfía de la eficacia de la división de poderes y el equilibrio social, mientras pone el énfasis en el papel de la educación para orientar las pasiones humanas hacia comportamientos útiles a la sociedad.

También el milanés Cesare Beccaria parte del supuesto

de que «el placer y el dolor son los motores de los seres sensibles» y se plantea cuál es el modo de «conducir a los hombres al máximo de felicidad o al mínimo de infelicidad posible». En su obra *De los delitos y de las penas* (1764) concibe las leyes como un sistema de estímulos y restricciones sobre las conductas humanas establecido con el objetivo de alcanzar esa máxima felicidad. Ello le permite elaborar un amplio programa para suprimir la persecución de conductas pecaminosas según la moral cristiana y despenalizar actividades privadas, así como suavizar las penas correspondientes a delitos perniciosos para la convivencia. «Para que una pena consiga su efecto basta con que el mal de la pena exceda al bien del delito», explica Beccaria preludiando el estilo de cálculo benthamita de la utilidad. Lejos de vigilar su adecuación a principios morales inmutables, la evaluación de los actos humanos debe basarse, pues, en las consecuencias, y así «el fin [de las penas] no es otro que impedir al reo hacer daños a sus conciudadanos y apartar a los demás de cometer otros iguales». A pesar de todo, Beccaria se muestra escéptico con respecto a la posibilidad de una armonización general de las conductas y comprueba que «es imposible prevenir todos los desórdenes en el universal combate de las pasiones humanas. Estas —observa— crecen en razón compuesta de la población y del entrecruzamiento de los intereses particulares, que no es posible dirigir genéricamente a la pública utilidad».

A estas influencias en el pensamiento de Bentham pueden añadirse algunas otras formulaciones inglesas del fin de *la mayor felicidad para el mayor número de personas,* apuntado, por ejemplo, por el médico y filósofo David Hartley y explicitado por Joseph Priestley en su *Ensayo sobre el Gobierno* (1768).

De acuerdo con la tradición empirista y materialista en la que se sitúa, Bentham muestra desde sus primeros escritos unas gran preocupación por rechazar especulaciones metafísicas, errores y falsedades, a los que suele llamar *ficciones y sofismas,* que asocia en última instancia a la defensa de intereses privilegiados en nombre de algún

bien superior. Se dedica así en su obra a una amplia tarea de clarificación lógica y eliminación de prejuicios basados en la posición de autoridad de quien los sostiene, especialmente con respecto a categorías como obligación, deber, derechos y justicia, a las que califica de «entidades misteriosas y ficticias». Asimismo, lleva a cabo una labor de limpieza del lenguaje, rechazando el uso de metáforas engañosas, particularmente las organicistas, y creando numerosas nuevas palabras con afán de precisión (entre ellas, algunas de tan buena fortuna como maximización, minimización, codificación, internacional, deontología).

Sus primeros blancos de ataque son *el iusnaturalismo y el contractualismo* de la tradición británica procedente de Locke, cuya formulación por Blackstone en *Comentarios de las leyes de Inglaterra* (1765-69) critica en *Fragmento sobre el Gobierno* (1776), y cuyas reelaboraciones en las declaraciones de derechos de las revoluciones americana y francesa revisa sobre todo en *Falacias anarquistas* (1789).

En la crítica de la doctrina de los derechos naturales, en la que incluye también, además de Blackstone, autores como Grotius, Puffendorf y Burlamaqui, Bentham sigue las líneas argumentales de Hume.

Por un lado, realiza una crítica epistemológica. Refuta así la veracidad de los supuestos iusnaturalistas, ya que los hombres no nacen libres e iguales —observa—, sino dependientes y desiguales, y niega la existencia de tales entidades jurídicas. Las especulaciones sobre el derecho natural son, para Bentham, «sonidos sin significado», «una formidable no-entidad» y «un oscuro fantasma», en las que se confunde un programa normativo con una imaginaria realidad positiva o, en términos de Hume, el deber-ser con el ser.

Por otro lado, Bentham hace una evaluación consecuencialista, y considera entonces que, políticamente, la doctrina iusnaturalista es inútil y perjudicial. Así, muestra las contradicciones internas de las declaraciones revolucionarias de derechos. En ellas se afirman unos derechos subjetivos absolutos, incluido el de propiedad, y al mismo

tiempo se establecen unas leyes para su regulación se defiende el derecho de resistencia y al mismo tiempo se establece la obligación de obedecer al gobierno y a la ley cuando, como Bentham reitera, un iusnaturalismo consecuente debería llevar al anarquismo. Siendo, pues, los derechos naturales «cuerpos incorpóreos», no cabe sino optar por una concepción positivista y realista del derecho en la que las leyes sean concebidas como instrumentos para la consecución de unos fines convenidos por la sociedad.

Respecto a la doctrina del contrato como origen de los Estados, Bentham, siguiendo asimismo a Hume, incluye en el objeto de su análisis no sólo a Blackstone, sino a Hobbes, Locke y también a Rousseau.

Por un lado, según Bentham, la idea del contrato es una ficción. Realmente, el origen histórico de los Estados es la fuerza y los contratos originarios en los que pretenden legitimarse algunos de ellos son «ficticios, sólo existen en la imaginación de sus autores».

Por otro lado, aun aceptando tal ficción como una hipótesis condicional, resulta inútil, ya que no tiene por sí misma fuerza vinculante para las personas que le niegan su conformidad y adhesión. Más que una legitimación de origen, Bentham apunta, pues, a una *legitimación de ejercicio* de los Estados, basada en su utilidad.

El principio de la utilidad

Los principios básicos del utilitarismo benthamiano son *la motivación de la autopreferencia individual* y *una opción ética igualitaria* por la que se concede la misma dignidad a todos los deseos e intereses humanos que concurren en la determinación de un interés colectivo.

El principio de la utilidad es discutido y desarrollado sistemáticamente en la obra más ambiciosa de la primera época de Bentham, *Introducción a los principios de la moral y la legislación* (1789). En su primer párrafo Bentham presenta una versión sensualista de la utilidad que preten-

de ser descriptivo-explicativa y anuncia su pretensión de apoyar en ella una teoría normativa. «La naturaleza —dice— ha colocado a la humanidad bajo el dominio de dos dueños soberanos: el placer y el dolor. Sólo ellos nos indican lo que debemos hacer y determinan lo que haremos. Por un lado, la medida de lo correcto y lo incorrecto y, por otro lado, la cadena de causas y efectos están atadas a su trono. Nos gobiernan en todo lo que hacemos, en todo lo que decimos y en todo lo que pensamos. (...) El principio de la utilidad reconoce esta sujeción y la asume para el establecimiento de este sistema, cuyo objeto es erigir la construcción de la felicidad por medio de la razón y la ley» (cap. I, I).

La caracterización del principio de la utilidad como vinculado *al placer y el dolor* ha permitido calificar el sistema de Bentham como *utilitarismo hedonista* por contraposición con el utilitarismo idealista, que correspondería a John Stuart Mill, y atribuirle una antropología pesimista. Sin embargo, en una nota de 1822 al párrafo antes citado, el mismo Bentham aclara que su evolución posterior le ha llevado a usar la expresión «felicidad» más que la de «utilidad», para evitar una interpretación restrictiva del concepto. En cualquier caso, hay que decir que el supuesto sobre las conductas humanas del que parte Bentham es menos pesimista que la motivación por la autopreservación seleccionada por Hobbes, ya que subraya la posibilidad de aumentar la felicidad humana, más que la de supervivir frente a los demás.

Tomando una versión sensualista de placer y dolor, puede suponerse que es posible mensurar y comparar los placeres y dolores individuales y desarrollar un verdadero cálculo de la utilidad general. Bentham señala así unas dimensiones del placer y del dolor: su intensidad, su duración, la certeza de conseguirlos, la proximidad de los mismos, en las que cabría apoyar una aritmética moral.

Pero también cabe interpretar que tales caracteres del placer y el dolor son expuestos por Bentham con un ánimo polémico de subrayar la operacionabilidad de sus supuestos básicos y como una muestra de su comprobada

afición a entrar en detalles, sin que ello implique una estrecha visión sensualista de las motivaciones humanas. Si se parte del escepticismo ético de Hume, no cabe una definición sustantiva del interés al margen de la voluntad de los mismos individuos, es decir, de las preferencias reveladas y los deseos libremente manifestados en la relación social. «Cada individuo es el mejor juez de sus propios intereses», sostiene Bentham, y es, por tanto, en este juicio del propio individuo lo que determinará la validez de un supuesto de conducta simplificadamente adoptado. De hecho, en la misma *Introducción* Bentham señala que «por utilidad se entiende la propiedad de todo objeto por la que tiende a producir beneficio, ventaja, placer, bien o felicidad (todo lo cual —dice significativamente— en este caso viene a ser lo mismo), o (lo que igualmente viene a ser lo mismo) a prevenir el perjuicio, el dolor, el mal o la desdicha de la parte cuyo interés se considera» (cap. I, III).

Este enfoque enlaza con la teoría del valor subjetivo que Bentham usa en su análisis económico, según la cual el valor de un bien no depende de sus costes de producción, mensurables según alguna unidad de medida objetiva —como suponía Adam Smith y toda la economía clásica—, sino de la satisfacción subjetiva que experimenta el consumidor al usarla, supuesto que se avanza al adoptado por la economía neoclásica y del bienestar.

Sin embargo, cuanto más amplia es la acepción de la utilidad en el análisis de las conductas humanas, más se aproxima ésta a un supuesto genérico y poco definido de persecución del propio interés. En su obra *Del derecho en general* (escrita hacia 1782 y publicada en 1945), Bentham aclara que su supuesto básico de conducta se refiere al *interés en un sentido amplio,* que permite abarcar una gran variedad de motivaciones individuales. «Ningún hombre actúa sin motivo —razona—, (...) ninguno es gobernado más que por su propio interés. Esta observación en un sentido amplio y extensivo de la palabra interés (incluyendo todo tipo de motivos) es indudablemente verdad; pero es indudablemente falsa en cada uno de los

sentidos restringidos en los que puede usarse la palabra interés» (p. 70).

Cabe interpretar así que pueden extraerse más inferencias del principio de la utilidad cuanto más definida y restrictiva es la versión adoptada de la misma. En cambio, si se pretende usar el concepto de utilidad en un sentido amplio, más cerca se estará de alcanzar explicaciones tautológicas, dado que cualquier motivación individual podría ser englobada en una acepción poco definida de la categoría de interés.

De acuerdo con la versión sensualista y mensurable de la utilidad, Bentham afirma que el interés de la comunidad es «*la suma* de los intereses de los distintos miembros que la componen». Pero a continuación indica la dimensión polémica de tal definición cuando subraya el individualismo metodológico de la misma, frente a la imagen organicista de la sociedad proyectada desde posiciones metafísicas, sean religiosas o contractualistas; así —sostiene Bentham—, «es en vano hablar del interés de la comunidad si no se comprende cuál es el interés del individuo» (*Introducción*, cap. I, IV-V).

En cualquier caso, no cabe hablar de una *armonía natural de intereses* individuales en la sociedad, sino de una *armonización artificial por medios políticos y legislativos.*

En este punto se muestra también lejos de todo naturalismo; Bentham se apoya en su desarrollo teórico en una clara distinción entre motivaciones y consecuencias de los actos humanos, emparentada con la teoría de las consecuencias inintencionadas de Smith. Los supuestos analíticos sobre las motivaciones individuales, como la motivación del placer y dolor o la búsqueda del propio interés en un sentido amplio, permiten construir una teoría explicativa de las conductas individuales. Pero, dado que en las relaciones sociales unas mismas intenciones producen distintas consecuencias, una teoría normativa social apoyada en una evaluación consecuencialista de las acciones humanas no puede basarse en el mismo principio explicativo, y requiere, por el contrario, el estableci-

miento de un principio ético general del que puedan derivarse normas concretas de acción para la colectividad.

Como principio normativo, el utilitarismo apunta a la consecución de «la mayor felicidad para el mayor número de personas».

Aunque en muchos casos, Bentham parece pensar en aplicar este criterio en el marco de un ámbito estatal, en otros momentos da relieve a su visión internacionalista y contempla a los hombres y mujeres en su conjunto; así, en *Deontología* formula el principio como «la mayor felicidad para el mayor número de la humanidad».

Se trata, en todo caso, de un criterio para el gobierno y las leyes, es decir, para la evaluación de los mismos según su capacidad de producir mayor felicidad para un mayor número de personas. En la revisión tardía de la *Introducción* antes citada Bentham disminuye la validez de tal principio normativo para la moral privada y la sitúa sobre todo en el campo de lo público. Así, el fin de la máxima felicidad debe ser el «fin de la acción humana en todas las situaciones, y en particular en aquellas en las que un funcionario o un equipo de funcionarios ejercen los poderes políticos».

Como principio normativo primero, es racionalmente indemostrable, posición que coincide con el punto de vista de David Hume sobre la dependencia pasional de las opciones éticas básicas. Sin embargo, Bentham no acepta el principio sentimental de la simpatía, formulado también por Hume como criterio de conducta natural, ya que lo ve como una fuente de subjetivismos que perjudican el interés colectivo. Reforzando el consecuencialismo en la evaluación ética, Bentham argumenta a favor del criterio utilitario por la eficacia de las normas que pueden derivarse del mismo.

Una gran parte de la obra de Bentham está dedicada precisamente a establecer normas cuasi-técnicas extraídas del principio ético normativo de la maximización de la felicidad en el derecho civil, penal, procesal e internacional, en la organización de la administración de justicia, en la política económica, etc.

Así establece los objetivos generales de la legislación que, según su enumeración, deben ser *la seguridad, la abundancia, la subsistencia y la igualdad.*

La ausencia del objetivo de la libertad en tal fórmula debe contemplarse en relación con su polémica antiiusnaturalista y como expresión de su actitud reacia a aceptar una libertad subjetiva absoluta de los individuos, que sería siempre contradictoria con la libertad de los demás. La prioridad al objetivo de la seguridad (de la propiedad, de los intercambios contractuales, etc.) indica precisamente que sólo las leyes positivas, como creación de los hombres, pueden ofrecer garantías para la libre acción de cada uno frente a las interferencias ajenas, tanto de las personas como de los poderes públicos, es decir, permiten crear las condiciones para el ejercicio real de la libertad.

Asimismo, los objetivos económicos de abundancia y subsistencia apuntan a la consecución prioritaria de un crecimiento de la producción para la satisfacción de las necesidades básicas de consumo de los individuos.

Sólo en este marco de seguridad jurídica (o Estado de derecho, según la terminología ulterior) y desarrollo económico, cabe avanzar hacia un objetivo de redistribución igualitaria de la propiedad. Como señala Bentham, «podemos concebir que la seguridad, preservando su rango de principio supremo, conduce indirectamente al establecimiento de la igualdad».

La política distributiva igualitaria está fundamentada en sus escritos económicos (que no fueron publicados hasta 1950, aunque cabe colegir que influyeron en algunos de sus discípulos y continuadores).

Precursoramente, Bentham presenta en ellos el concepto de *utilidad marginal,* es decir, la utilidad proporcionada por la última unidad de dinero recibida o la última unidad consumida de un bien, y el de *utilidad marginal decreciente,* según el cual una misma unidad de dinero o de bienes proporciona menor satisfacción cuanto mayor cantidad de dinero o de bienes posee el individuo que la recibe.

De acuerdo con este concepto analítico, Bentham argu-

menta que una redistribución igualitaria de la riqueza y la renta hace aumentar la felicidad general, ya que el perjuicio causado a los ricos por la pérdida de una parte de sus bienes y dinero es menor que la utilidad que éstos proporcionan a los pobres. En el marco de seguridad jurídica y crecimiento económico antes señalado, las medidas redistributivas aceptables son prioritariamente aquellas que no atentan a la seguridad legal de mantenimiento de la propiedad y no perjudican la marcha general de la economía. Así, Bentham propone la intervención legal sobre la herencia, suprimiendo los privilegios de la primogenitura y confiscando las propiedades de las personas que fallecen sin parientes próximos; la supresión de impuestos sobre los bienes de primera necesidad, que gravan más a los pobres, ya que dependen en mayor medida de ellos; y una amplia red de seguros de vida, vejez y enfermedad, que parece anunciar los modernos sistemas de asistencia social.

Como puede verse, estas propuestas benthamianas preludian en muchos aspectos las que en el siglo XX se desarrollarían en la teoría económica del bienestar. Como en ésta, se parte de algunos supuestos que en la obra tardía del propio Bentham serían sometidos a revisión y que, desde mediados del siglo XX, serían asimismo discutidos. Estos supuestos son: la mensurabilidad y comparabilidad de la utilidad o bienestar individual; la posibilidad consiguiente de establecer una función general de bienestar social; la coincidencia entre los criterios de eficiencia y de justicia distributiva, ya que se supone que la máxima utilidad es favorecida por la igualdad; y la neutralidad del Estado, cuya función no es más que la de escenario para la agregación de las preferencias individuales en la función general de bienestar y la de instrumento de aplicación de las medidas de intervención adecuadas.

Otro campo en el que Bentham desarrolla ampliamente las implicaciones normativas del principio de la maximización de la felicidad es el derecho penal, donde sigue los criterios señalados por Beccaria, como hemos dicho, y se

avanza a los desarrollos de la «teoría económica del derecho» en el siglo XX.

De acuerdo con el principio de la utilidad, el objetivo del sistema penal debe ser resarcir el daño causado por una actividad y evitar otro. Por ello, los delitos, lejos de su vinculación a unos u otros principios morales o su condena como pecados, deben ser considerados tales y ser clasificados según la gravedad de las consecuencias nocivas que su comisión produzca a la colectividad. Las penas impuestas por la ley a quienes cometen actos delictivos producen siempre un daño, pero son un mal útil y necesario para la consecución de un bien superior. De ello se deriva la necesaria *proporción entre los delitos y las penas* y, en el contexto histórico de su tiempo, su suavización, así como la supresión de la pena de muerte —ya argumentada brillantemente por Beccaria— y el establecimiento de la prisión como pena máxima del ordenamiento legal.

Resulta así comprensible que Bentham dedicara bastantes energías al diseño de un modelo de prisión, conocido como el Panóptico, que debía reunir las condiciones de economía, seguridad y humanitarismo. El edificio ideado por Bentham tiene forma de anillo y está controlado por un vigilante central; en él se suprimen los castigos corporales y se establecen comodidades «hasta el límite en que empezaría a ser preferible estar preso», según una típica forma de cálculo utilitario; se establecen formas de vigilancia de los vigilantes, incluso a través de las visitas por parte del público; y se pretende conseguir en él la educación y reinserción de los presos.

Todo este programa de reformas legales en materia penal y penitenciaria tenía a finales del siglo XVIII un carácter fuertemente civilizador, que habría que estimar teniendo en cuenta que en la mayor parte de los países, Gran Bretaña incluida, eran comunes entonces los procedimientos judiciales secretos, con uso de torturas, exclusión de la nobleza de los procesos y discrecionalidad de los jueces, así como la existencia de penas de destierro, multas y prisión para delitos menores (de hurto, por

ejemplo), junto a azotes, mutilaciones, galeras y la pena de muerte en distintas modalidades para conductas heterodoxas en materia religiosa o sexual.

Sin embargo, los proyectos de reformas legislativas de Bentham, y en particular el Panóptico, en el que puso gran empeño, fueron reiteradamente desoídos por los gobernantes más o menos ilustrados de la época, fracaso que movió al pensador a revisar el racionalismo arbitrista de que había hecho gala hasta entonces.

Por otro lado, la inoperancia de los poderes públicos ante los desgarros sociales provocados por las primeras fases de la revolución industrial, que Bentham, a diferencia de otros ilustrados continentales o fallecidos con anterioridad, pudo conocer personalmente, le confirmaron en una actitud de desconfianza con respecto a conseguir la benevolencia de los gobernantes.

A esta evolución por contrastación empírica negativa de algunos de sus propios planteamientos normativos hay que añadir la influencia de los movimientos de resistencia antinapoleónicos, particularmente en España, de las declaraciones de independencia de las colonias españolas en América, y especialmente el ejemplo de paz, libertad y prosperidad proporcionado por los primeros años de existencia de los Estados Unidos, país que provocó a Bentham fascinación cierta.

Fue entonces, a partir de 1808, cuando James Mill consiguió sumar a Bentham a las campañas radicales por el sufragio universal, las elecciones parlamentarias anuales y el voto con papeleta, reivindicaciones a las que Bentham añadió la del voto secreto. Este dirigió entonces su atención a las reformas políticas en un sentido democrático, que empezó a ver como condición de cualquier reforma legislativa.

El control de los gobernantes

En realidad, ya en su *Ensayo sobre la representación* (1788), Bentham había extraído del supuesto ético igua-

litario en que funda su pensamiento la inferencia del sufragio universal como una medida utilitaria.

Bentham argumenta en este texto que «al no poder determinar el grado relativo de felicidad del que son susceptibles los diferentes individuos, hay que partir del supuesto de que ese grado es el mismo para todos». Por otra parte, «si suponemos que en cada individuo la capacidad de juzgar acerca de la tendencia de una acción a aumentar la felicidad es igual a su deseo, la cuestión de la mejor forma de gobierno será un asunto bien sencillo. No se tratará más que de dar un voto a cada individuo de esta sociedad».

Como puede verse, Bentman utiliza en el razonamiento un supuesto sobre la igual capacidad de felicidad de todos los individuos que no implica que la felicidad de cada uno deba tener un mismo contenido sustantivo. En el planteamiento de Bentham se supone (como en la declaración de derechos de Estados Unidos) que cada individuo busca la felicidad por distintas vías, por lo que el supuesto igualitario no pretende ser descriptivo, sino que se basa en una opción ética indemostrable. Por ello se toman como punto de partida las preferencias reveladas de cada uno, conviniendo en que la intensidad del deseo de un individuo indicará el grado de felicidad que éste espera obtener de la satisfacción de su demanda. Por todo ello, la agregación de las preferencias individuales en un ámbito social sólo podrá hacerse a través de un mecanismo que permita la libre expresión de las preferencias y deseos de los individuos, y no mediante un gobierno despótico que pretendiera actuar en bien del pueblo, según una idea sustantiva de la felicidad pero sin basarse en las decisiones de los interesados.

Esta decantación por la democracia liberal se completa más tarde con el convencimiento al que llega Bentham de la inutilidad de sus esfuerzos por intentar que reyes y aristócratas gobiernen con criterios de utilidad social. Es decir, con el supuesto de *egoísmo de los gobernantes* que, en su esquema teórico, no es más que la aplicación a los

políticos del supuesto de autopreferencia que había adoptado para los individuos en general.

Con ello desaparece la esquizofrenia en que caía cierto planteamiento ilustrado, y que sufriría también la teoría económica del bienestar de la primera mitad del siglo XX, al adoptar un supuesto general de búsqueda del propio interés para empresarios, asalariados, consumidores y ciudadanos en sus conductas privadas, y un supuesto alternativo de comportamiento altruista para políticos, gobernantes y ciudadanos en ejercicio de sus derechos políticos.

El supuesto de neutralidad del Estado, que antes estaba implícito en el análisis, se convierte así en un objetivo normativo, para cuya consecución hay que establecer una serie de mecanismos constitucionales que contrarresten la tendencia de los gobernantes a actuar en su propio interés. Así se reitera el programa liberal del poder político como juez imparcial formulado ya por John Locke. En esta etapa de su pensamiento, los gobernantes son contemplados por Bentham como criminales en potencia, sospechosos por el hecho de serlo, que deben ser sometidos a estímulos externos con el criterio de concederles mínima confianza y reclamarles máxima responsabilidad.

La concepción de la democracia de Bentham se basa, pues, en sus dos principios de validez universal: una opción ética que atribuye igual capacidad de felicidad a todos los individuos y un supuesto de conducta por el propio interés o autopreferencia, que se aplica en particular a los gobernantes. De ahí que las medidas concretas de democracia se desarrollen en una doble perspectiva: *iguales poderes de participación de todos los individuos* y *mecanismos de control sobre los gobernantes.*

De este modo, el modelo de democracia del utilitarismo se distingue del que puede derivarse de las tesis contractualistas. En la democracia utilitaria no se trata de defender un autogobierno del pueblo, sino de adoptar la distinción realista entre gobernantes y gobernados para establecer el control de los primeros por los segundos. No es cuestión de justificar la obediencia de todos los ciudadanos a un interés general contrario a los intereses

individuales, e interpretado por una voluntad general a la que se atribuye una superioridad moral con relación a las voluntades de los individuos, sino de hallar los mecanismos para la máxima satisfacción de los intereses y deseos individuales y en particular de aquellos que sean ampliamente compartidos y puedan configurar un interés común. No se aspira a consagrar unos derechos subjetivos absolutos, sino de crear unas garantías legales de los derechos individuales que sean instrumentos de limitación y control del poder. Finalmente, no se pretende defender un derecho absoluto de resistencia a partir de un supuesto de alta dignidad moral de los individuos, sino de evaluar los bienes y los males probables de la obediencia y de la resistencia, partiendo del supuesto antropológicamente pesimista de que cada individuo persigue su propio interés.

El detalle de su concepción democrática lo presenta Bentham en *Código constitucional,* un texto redactado a propuesta de las Cortes portuguesas de 1822 y publicado en 1830, que su autor concibió como modelo inmediatamente válido para las aspiraciones democráticas que se manifestaban entonces en España y para las repúblicas sudamericanas recién independizadas, así como para un futuro democrático de todos los países, Gran Bretaña incluida.

El modelo democrático benthamiano, que requiere una «reforma radical» para instaurar una «democracia pura representativa», puede resumirse como sigue.

Por un lado, instauración de un derecho al sufragio virtualmente universal. En él incluye a todas las personas mayores de veintiún años, con referencia expresa a las mujeres, a las que supone igual capacidad que a los varones de promover sus intereses y gozar de la felicidad. La condición es que se trate de personas alfabetizadas, para que no sean engañadas al elegir y emitir su voto, aunque Bentham concibe la posibilidad de que aún así la decisión política individual sea mediatizada por intereses de personas y grupos poderosos que induzcan comportamientos favorables a sus privilegios, por lo que defiende

el voto secreto, que concibe como un instrumento de defensa de la libre decisión del ciudadano.

Este general e igual derecho a la participación en las decisiones políticas supone negar el poder soberano del rey o del Estado y atribuirlo a todos aquellos a los que se supone realmente interesados en conseguir la maximización de la felicidad, es decir, todos los ciudadanos. Bentham rechaza, sin embargo, toda idea de soberanía absoluta, aun del pueblo, y atribuye a éste una «autoridad constituyente» distinta de la autoridad política en un marco constitucional, la cual es ejercida siempre por una minoría.

En segundo lugar, Bentham propone medidas para contrarrestar la tendencia de los gobernantes a actuar en su propio interés.

Así, incluye incompatibilidades para evitar una excesiva concentración de poder, como la ineligibilidad como diputados de ministros y funcionarios; y reproduce la división entre legislativo, ejecutivo o administrativo y judicial, pero propugna la supremacía del legislativo representativo, institucionalizado en una sola cámara, mediante el nombramiento y destitución por el mismo de los miembros del ejecutivo.

Es, sin embargo, en las medidas de control donde Bentham es más innovador, ya que prevé la designación, censura y deposición por los electores de los diputados, algunos ministros, los funcionarios y los jueces. Con respecto a los legisladores, propone además su deber de asistir a las sesiones parlamentarias. Con respecto a Administración, Bentham establece los objetivos de máxima aptitud y mínimo gasto público, para los cuales defiende el reclutamiento mediante examen de los funcionarios, el control de su trabajo, la introducción de incentivos pecuniarios para la mejora del mismo y su revocabilidad. Para el conjunto del Estado propugna la institucionalización de un tribunal de la opinión pública, dedicado al seguimiento crítico y la inspección de las funciones públicas, así como el examen de la información sobre los ciudadanos de que los poderes públicos puedan disponer. También en estas

propuestas se esbozan ya algunas de las inferencias normativas a las que, a partir de unos mismos supuestos de autopreferencia individualista y egoísmo de los gobernantes, llegaría en la segunda mitad del siglo xx la teoría de la elección pública.

En general, Bentham, que está influido en este aspecto por James Mill, da muestras de confiar en que en este modelo de democracia los individuos serán capaces de identificar sus intereses, ya que podrán hacer uso de la libertad de expresión para informarse y deliberar y del voto secreto al ejecutar la decisión. Además, cabe esperar que la propia práctica de participación en los asuntos públicos incentivará a cada individuo a promover aquellos de sus intereses que coincidan con los de otros, de modo que se defina y defienda un interés común. Por su parte, la dependencia de los gobernantes de los votos les inducirá a aproximarse a los intereses de los electores y a satisfacer sus demandas, de tal modo que, en conjunto, la democracia defendida por Mill y diseñada por Bentham aparece como la mejor forma de gobierno para alcanzar una máxima realización de los intereses de los individuos en sentido amplio, es decir, la maximización de la felicidad.

Sin embargo, también en democracia son posibles las coaliciones mayoritarias de lo que Bentham llama *intereses perversos,* es decir, aquellos intereses particulares que perjudican a la mayor parte de los ciudadanos y menoscaban por tanto el interés público. Preludiando en cierto modo la teoría del siglo xx sobre los grupos de presión y el corporativismo, Bentham concibe que una mayoría parlamentaria puede constituirse mediante la agregación de intereses de grupos minoritarios que se apoyen mutuamente en las reivindicaciones específicas de cada uno mientras perjudican a la mayoría de los ciudadanos en el campo en que centran su actividad.

Por otro lado, la tendencia a que, al participar en las actividades públicas, cada individuo ponga en primer plano los intereses que comparte con otros, puede verse contrarrestada por los efectos de la recomendada actitud de

desconfianza hacia los gobernantes, que puede estimular una actitud genérica de desconfianza hacia los demás.

El riesgo de alcanzar esta derivación perversa de la democracia es menor que la certeza de predominio del egoísmo de los gobernantes que se obtiene en las demás formas de gobierno. Pero, como plantea Bentham en *Deontología* (1834), un buen funcionamiento democrático requiere también estímulos morales que inciten a conductas favorables a los intereses más ampliamente compartidos. Así, distingue Bentham dos virtudes, *la prudencia o cálculo,* adecuada para la búsqueda de la propia felicidad por cada individuo, y *la benevolencia,* que corresponde a la búsqueda de la felicidad colectiva.

Hay que subrayar que, a diferencia de la doctrina de la razón de Estado y de cierto contractualismo, Bentham no concibe ningún interés general desligado de los intereses individuales y, por tanto, apunta siempre a la satisfacción de intereses compartidos o de un interés común de la sociedad. Precisamente porque la consecución de este interés común favorece la maximización de la felicidad hay que estimular las conductas individuales favorables al mismo, mostrando a los individuos que sus intereses egoístas se verán mejor satisfechos en un marco social de prosperidad.

Se sigue suponiendo, pues, que el individuo busca su propia felicidad, y se considera vano y contraproducente intentar alterar esta motivación básica en aras del sacrificio elogiado por cierta moral tradicional y por el espíritu cívico republicano. Por ello la búsqueda de la felicidad de los otros no puede ir «nunca más allá de aquello en lo que el propio interés coincida con el de los demás, pues, en cuanto al hombre en general, no es posible ni globalmente deseable ir más lejos en la consideración de la felicidad ajena», advierte Bentham. Sin embargo, el individuo puede comprender racionalmente que «la felicidad de cada cual se promueve en último extremo por una consideración intermedia que en la práctica aparece como un reflejo de la felicidad ajena. Así, junto a la prudencia egoísta, la que Bentham llama «prudencia altruista» con-

duce en ciertos casos «al interés egoísta a tomar en consideración el interés ajeno, sacrificándole una porción correspondiente del propio».

Bentham no confía, pues, en ninguna armonía natural de los intereses contradictorios de la sociedad, sino que apoya el fin de la maximización de la felicidad en dos palancas artificiales: el uso por los individuos de su capacidad racional de calcular lo que mejor conviene a sus propios intereses, incluso a largo plazo y en relación con la satisfacción de intereses ajenos, y la intervención administrativa y legislativa del Estado democrático, el cual «debe esforzarse en conseguir que resulte de interés para el hombre hacer precisamente aquello que señalan como su deber, consiguiendo de este modo que ambos, interés y deber, coincidan» (*Deontología,* I.1, pp. 121-24).

Democracia y moral: Mill

La que algunos estudiosos han llamado la «reconversión democrática de Bentham» de primeros del siglo xx estuvo influida intelectualmente, como hemos señalado, por la actividad política y la obra escrita de James Mill, mientras que la atención a los necesarios estímulos morales que, sobre todo en la etapa final de su vida, consideró necesarios para la consecución de la máxima felicidad, sería particularmente ampliada por el hijo de aquél, John Stuart Mill.

La democracia representativa

James Mill (Northwater Bridge, Forfashire, 1773-Kensington, 1836) vivió la mayor parte de su vida de la producción de escritos. Alguno de ellos tuvo gran resonancia, como la *Historia de la India británica* (1818), muy crítica con el colonialismo inglés, y otros desempeñaron un papel más divulgativo, como el *Análisis de los fenómenos de la mente humana* (1829), dedicado a la psicología asociacionista, y *Elementos de economía política* (1821), un libro

de texto basado en la obra del también utilitarista y radical David Ricardo, *Principios de economía política y tributación* (1817).

Mill padre participó activamente en campañas contra la esclavitud, por reformas del sistema penal y penitenciario, particularmente en movimientos de artesanos londinenses encabezados por Francis Place, así como en las campañas por el sufragio universal y elecciones parlamentarias periódicas, animadas por John Cartwright ya desde 1780, que dieron paso a varias reformas electorales a partir de 1832. Colaborador estrecho de Bentham, le influyó en temas políticos, pero, como divulgador y propagandista del pensamiento benthamiano, lo sometió también a algunas simplificaciones y rigideces que contribuyeron a deformar el utilitarismo ante ciertos sectores de opinión.

James Mill escribió varios artículos sobre temas políticos en la Enciclopedia Británica, uno de los cuales fue reeditado posteriormente con el título *Ensayo sobre el Gobierno* (1820) y se convirtió en uno de los textos de más audiencia de la teoría liberal de la democracia.

En él Mill sostiene un punto de vista realista y afirma que la existencia del Estado no se explica por ningún comunitarismo sino por el conflicto de intereses en la sociedad. La escasez y la necesidad de trabajar es lo que hace necesario este instrumento político de convivencia. El fin del Estado debe ser, pues, el incremento de la felicidad humana, el cual se obtiene «asegurando a cada hombre la mayor cantidad posible del producto de su trabajo». Desde una antropología relativamente pesimista, se establece que es el deseo de seguridad lo que lleva a los hombres a unirse y delegar en una minoría el poder necesario para protegerlos a todos. Es decir, que el Estado es un medio que resulta de la asociación de los hombres para la protección de sus bienes, como ya se había postulado al menos desde el análisis de Hobbes.

Pero, a diferencia de éste, el supuesto de una naturaleza egoísta de los hombres ya había permitido a Hume concebir un sistema liberal de Estado, precisamente porque partía de la sospecha de que todo hombre es un be-

llaco, y a Bentham, diseñar un modelo constitucional basándose en la contemplación de los gobernantes como tiranos en potencia. El mismo punto de vista mueve a Mill a decir que todo el problema político del Estado, surgido como un instrumento de protección, se reduce a encontrar los medios para evitar que los guardianes se conviertan en ladrones.

Así plantea la conveniencia de una u otra forma de gobierno. La monarquía y la aristocracia son necesariamente opresivas, argumenta Mill frente a absolutistas y conservadores, ya que todo poder no controlado tiende a crecer y abusar y actúa «insaciablemente» para poner hombres y propiedades al servicio del propio placer. La democracia, concebida al modo clásico republicano como gobierno de todos por todos, es imposible en sociedades modernas y en países medianamente extensos. Hay que rechazar también las supuestas virtudes de la forma mixta de gobierno existente en Gran Bretaña, como ya había hecho Bentham años antes, ya que dos de los poderes, el monárquico y el aristocrático institucionalizado en la Cámara de los Lores —argumenta Mill—, tienden a engullir al tercero, residente en la Cámara de los Comunes. Se llega así, pues, a optar por el «gran descubrimiento de los tiempos modernos», la democracia representativa, que implica un predominio de la cámara electa sobre las demás instituciones.

Mill presenta esta forma de gobierno como la más adecuada para alcanzar el deseable fin de la máxima felicidad. Si se concibe el interés general como el interés de todos los individuos y la democracia como el gobierno representativo de toda la sociedad, sería una «contradicción en sus términos», sostiene Mill, suponer que toda la sociedad pueda defender «un interés opuesto a su interés». Los ciudadanos no pueden desear su propia miseria, por lo que no pueden tener intereses perversos como los que Bentham introduciría en el análisis. Para James Mill, el propio interés de los gobernantes siempre es perjudicial, pero el propio interés de los gobernados sólo puede serlo si éstos son ignorantes y actúan de un modo confuso. Por ello la democracia debe incluir un amplio sufragio y elecciones

periódicas, pero también la libertad de prensa y de expresión y la garantía de la educación. En estas condiciones, los hombres elegirán a los líderes instruidos e inteligentes que favorecerán el interés general.

El argumento utilitario prescinde, pues, de la afirmación de una dignidad innata de los hombres para hacerlos sujetos de derechos políticos, y la propia amplitud del sufragio es evaluada por la bondad de sus resultados. No se concibe que los individuos tengan un derecho moral al voto, sino que se argumenta la conveniencia de ampliar el censo electoral para evitar el predominio de un grupo social con intereses perversos que ponga al parlamento al servicio de una clase egoísta y no de un interés general.

Este es el tipo de argumentación que usa James Mill para defender una ampliación limitada del sufragio en Gran Bretaña, en la que no ve necesario incluir a aquellas personas cuyos intereses estén «indiscutiblemente incluidos en los de otros». Es decir, los niños, que dependen de sus padres; los menores de cuarenta años, que se supone que serán defendidos por los mayores, dado que «la gran mayoría de hombres de edad tienen hijos cuyos intereses contemplan como una parte esencial de sus propios intereses»; y «casi todas las mujeres», que están protegidas por sus padres o sus maridos. El ámbito de las restricciones aceptables al sufragio está en relación, como puede verse, con las características sociales existentes en unas circunstancias determinadas. Pero, como apuntaría Bentham en su diseño constitucional, en otras circunstancias el mismo argumento puede dar lugar a un sufragio virtualmente universal. En gran parte ello depende de la concreta condición moral e intelectual de los miembros de una sociedad, que James Mill, como hemos dicho, cree posible mejorar a través de la educación.

El optimismo de Mill sobre la vinculación entre democracia representativa, aun con sufragio restringido, y consecución del fin de la máxima felicidad, se explica también en gran medida por su confianza en el papel dirigente que pueda desempeñar en el campo político la nueva burguesía comercial e industrial que protagoniza el impulso

económico de la época. Mill concibe el impulso de la clase media como una fuerza que terminará con el monopolio del poder político ejercido hasta entonces por los intereses de los terratenientes. Pero, identificado este empuje y la prosperidad consiguiente con un interés general de la sociedad, supone que los intereses de los demás grupos quedan subsumidos en los de la burguesía y la representación política de ésta es suficiente para beneficiar a toda la sociedad. «Es en todo caso fútil para contemplar el fundamento del buen gobierno —escribe— decir que ésta o la otra parte del pueblo puede en algún momento apartarse de la sabiduría de la clase media.» Ciertamente, las campañas radicales de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, protagonizadas en gran medida, según ya hemos dicho, por sectores populares de artesanos, unían en su programa la ampliación del sufragio y la libertad de comercio. Sin embargo, Mill superpone a esta unión un grado de confianza en la armonización de intereses en una sociedad de mercado que, sin ir más lejos y como ya hemos visto, no era compartida por Bentham, escéptico con respecto a la idea de una armonía natural y más sensible a la conflictividad social de las primeras fases de la revolución industrial.

La crítica liberal de este optimismo democrático tiene lugar desde dos frentes.

Por un lado, desde el moderantismo del barón de Macaulay, quien achaca a Mill un exceso de deductivismo no contrastado empíricamente. Por una parte, teme Macaulay que los deseos de los individuos del pueblo no coincidirán con el interés de toda la sociedad a largo plazo, sino que tenderán a obtener lo que les parezca bueno para su egoísmo a corto plazo. En las circunstancias históricas del caso, el barón se siente movido a pensar que tal propensión conduciría a la confiscación del rico, de modo que el sufragio universal acabaría siendo incompatible con la «institución de la propiedad». Por otro lado, afirma Macaulay que los egoísmos de los gobernantes pueden ser fácilmente satisfechos y, a partir de entonces, actuar en bien de los demás. Por ello defiende la forma de gobierno mixta,

basada en frenos y contrapesos y representación de intereses particulares. Mill, por el contrario, reitera los peligros del egoísmo de los gobernantes cuando «no tienen obstáculos» y la consiguiente necesidad de pedirles responsabilidad.

Por otro lado, el optimismo de James Mill sobre las virtudes sociales de la democracia para conseguir identidad de intereses y máxima felicidad es balanceado por su hijo John Stuart Mill. Este incluye en el objeto de su crítica algunos de los planteamientos del utilitarismo de Bentham y da prioridad en su obra a los estímulos morales cooperativos y a nuevos medios políticos que permitan un gobierno de las personas más preparadas para mejor aproximarse al fin utilitario de la máxima felicidad.

Conclusión: Individuo, intercambios cooperativos y Estado limitado

Toda la trayectoria del pensamiento británico que hemos seguido en las páginas anteriores se apoya en un decidido individualismo metodológico, no incompatible con un marcado realismo con respecto a la condición social del hombre y con la concesión normativa de un margen relativamente amplio a la cooperación colectiva y la intervención estatal.

Lejos de todo organicismo, el análisis supone que las relaciones colectivas, la existencia misma de la sociedad y de la política, son resultado de *elecciones individuales* movidas por intereses egoístas. La motivación finalista de estas conductas se define más o menos estrictamente, con contenidos como búsqueda del placer sensual, el beneficio material o los placeres espirituales, o bien como persecución del propio interés en sentido amplio. Pero, en conjunto, la imagen del individuo en el pensamiento británico liberal se distingue visiblemente tanto de la idea del súbdito devoto del absolutismo como del mito del ciudadano obediente a una voluntad general abstracta propio de la teoría francesa de la democracia, y se apro-

xima más a la del tendero —como sugirió autoirónicamente Adam Smith—, es decir, a una persona moralmente más o menos mediocre en tanto que motivada por la autopreferencia, pero intelectualmente capacitada, ya que se supone que es capaz de tratar sus intereses según un cálculo racional.

La prolongada y especulativa discusión sobre la naturaleza humana que recorre la historia del pensamiento político se decanta así hacia la adopción de unos supuestos psicológicos relativamente sencillos sobre las motivaciones del hombre en sociedad, lo cual permite explicar las variaciones y adaptaciones de las conductas humanas a unas circunstancias históricas cambiantes sin necesidad de forzar exageradamente planteamientos anteriores.

Hay, sin embargo, en los distintos autores diversas tomas de posición respecto al grado previsible *de armonía o de conflicto* entre las conductas individuales, según el grado de sociabilidad, simpatía y propensión al intercambio que se atribuyen a los individuos.

En parte, tales desidencias reflejan expectativas variables en momentos sucesivos, más optimistas respecto a la armonía en un período de relativa estabilidad o de rápida prosperidad general, como el que transcurre entre finales del siglo XVII y finales del siglo XVIII, y más sensibles a los conflictos en una fase de cambios abruptos y desequilibrios, como la que se inicia a finales del siglo XVIII y prosigue en la centuria posterior.

Pero las prospectivas usan también distintas categorías intelectuales en torno a las que hallan consistencia.

En todos los casos se descarta, como hemos dicho, la definición abstracta de un interés general opuesto a los individuales, y aún más la de una voluntad general soberana que se impondría autoritariamente a las voluntades particulares de los individuos que concurren en la sociedad.

Asimismo, el concepto de justicia utilizado, con formulaciones que pueden seguirse al menos desde Hume a J. S. Mill, no se identifica con principios permanentes de igualdad o con el cumplimiento de un código moral per-

manente, sino con la utilidad y la conveniencia de los pactos y las reglas para la convivencia pacífica, la supervivencia de la sociedad y la felicidad de los individuos.

Sin embargo, en unos casos se prevé una *armonía natural* de los intereses, bien a través de la astucia de la razón divina (aunque Dios fuera relegado a tan sólo una causa remota, según vimos), como en Locke, bien mediante una mano invisible no menos providencial, como en Smith, bien por capacidad directiva de la clase media y comprensión clara de sus intereses por los demás grupos de la sociedad tras discusión y deliberación libre, como en James Mill, o bien por medio del progreso que conduce a una mejora continuada de la humanidad, como en J. S. Mill.

En cambio, en otros casos se contempla sólo la posibilidad de una *armonización artificial* de intereses, bien sea gracias a la adopción de comportamientos cooperativos por los individuos, mediante estímulos morales o educativos, o bien por la legislación y la intervención administrativa de las instituciones del Estado, enfoques que corresponden en mayor medida a autores como Hume y Bentham.

Tanto en unos como en otros la explicación teórica recurre, con mayor o menor claridad, al concepto de las *consecuencias inintencionadas,* expuesto paradójicamente por Mandeville, pero mientras unos subrayan la obtención de efectos socialmente benéficos de conductas individuales egoístas, otros prestan mayor atención a la irracionalidad colectiva ocasionada por la interacción de comportamientos individuales guiados por la prudencia o el cálculo racional.

En cualquier caso, a las conductas de los individuos en sociedad siempre se les supone *un componente moral,* de imparcialidad, benevolencia, simpatía o cooperación, y se confía en que la información, la propia experiencia humana y la libertad de deliberar y decidir hagan mejorar la capacidad racional de elegir y de promover aquellos intereses particulares que coinciden con intereses colectivos. Así, se repite a menudo la expresión interés «bien

entendido», que implica la observancia de unas reglas de convivencia como el cumplimiento de los pactos y el respeto a un marco de seguridad jurídica para la delimitación de los derechos individuales. Este concepto de moralidad supone que las conductas llamadas morales de unos individuos con respecto a otros inducen relaciones de intercambio que les producen utilidad recíproca y contribuyen de este modo a la promoción de intereses que pueden configurar como legítimo un interés público o común. Como puede verse, tal idea de la moralidad es alternativa a toda moral del sacrificio y la austeridad, como la predicada por el cristianismo tradicional o la que inspira el espíritu cívico republicano, vigentes en otras tradiciones intelectuales.

La propia existencia del *Estado* como mecanismo de coerción es explicada y legitimada por su *utilidad*. La actividad de gobernar requiere una legitimación de ejercicio, más que de origen, a diferencia de las doctrinas del derecho divino o del contrato social. Y esta legitimidad de ejercicio se basa en la neutralidad de los poderes públicos ante los diversos intereses enfrentados en la sociedad, a todos los cuales se les reconoce en principio una misma dignidad, y en la intervención pública que produce utilidad social, cuando la iniciativa individual no se encuentra suficientemente motivada.

El Estado por consenso requiere la designación electiva de los gobernantes, y por tanto, derecho al sufragio y a la participación política para todos aquellos individuos que se encuentren en condiciones de tomar parte razonablemente en las decisiones colectivas. Asimismo, la política del consenso debe promover la toma de decisiones mediante la práctica de intercambios y acuerdos.

Por otro lado, las instituciones del Estado deben estar dispuestas de tal modo que impidan el predominio de intereses minoritarios perjudiciales para los intereses comunes de la sociedad, así como de los intereses egoístas de los gobernantes o de la arbitrariedad. La división de poderes, la primacía de la Asamblea electa, el control de los gobernantes y los mecanismos para favorecer la

aptitud de éstos, son propuestos con diferentes énfasis, aunque siempre con fórmulas políticas enmarcables en un genérico modelo liberal.

En conjunto, la tradición del pensamiento británico que hemos expuesto parece eludir en mayor medida que otras tradiciones la confusión entre *teoría analítica y teoría normativa*. Ya en el mismo Locke la selección de motivaciones humanas no pretende ser una descripción de las conductas, sino la adopción de unos supuestos explicativos que permitan una evaluación de la política real. Ello nos ha permitido leer algunas formulaciones especulativas de modelos ideales como una explicitación de las condiciones hipotéticas para la consecución de ciertos objetivos predeterminados, aunque la distinción entre análisis y justificación se hace más rigurosa con la ruptura establecida por Hume entre el ser y el deber ser.

En general, en la Ilustración y el liberalismo británicos se tiende a extraer de ciertas opciones fundamentales explicaciones lógicas e inferencias contrastables, de modo que incluso aquellas opciones fundamentales quedan sometidas a la crítica conceptual y a la prueba empírica de su aplicación. El progreso teórico se apoya así en la formulación de preguntas con relevancia práctica y contribuye a la configuración de respuestas más adaptadas a un conocimiento fiable de la realidad.

BIBLIOGRAFIA

Hay algunos estudios clásicos de largo período sobre el pensamiento político británico que mantienen cierto interés.

Así, las obras, básicamente informativas, de Leslie Stephen: *History of English Thought in the Eighteenth Century*, 2 vol. (el segundo dedicado al pensamiento moral, político y económico), Londres, Smith, Elder & Co., 1876; *The English Utilitarians*, 3 vol. (dedicados, respectivamente, a Bentham, James Mill y John Stuart Mill), Londres, Duckworth, 1900. Más interpretativo, Harold Laski. *Political Thought in England. From Locke to Bentham*, Nueva York, Henry Holt, 1920. Respecto a Locke y la economía política del siglo XVIII, la recopilación de estudios his-

tórico-ideológicos de I. Hont-M. Ignatieff (eds.): *Wealth & Virtue. The Shaping of Political. Economy in the Scottish Enlightenment,* Cambridge University Press, 1983. Muy sugerente como estudio analítico es Albert O. Hirschman: *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos a favor del capitalismo antes de su triunfo,* México, Fondo de Cultura Económica, 1978. Para el utilitarismo, todavía permanece inmejorado en algunos aspectos, Elie Halévy: *La formation du radicalisme philosophique,* 3 vol. (dedicados a la juventud de Bentham, la evolución de 1789 a 1815 y el radicalismo filosófico), París, Alcan, 1901-1904.

Las obras completas de John Locke están en curso de reedición en Clarendon-Oxford. Hay también una edición de Peter Laslett de *Two Treatises of Government,* Cambridge University Press, 1967. En castellano, *Ensayo sobre el entendimiento humano,* Madrid, Editora Nacional, 1980; *Segundo tratado sobre el gobierno civil,* Madrid, Alianza, 1990 (traducción de Carlos Mellizo); *Carta sobre la tolerancia,* Madrid, Tecnos, 1986.

Como estudios histórico-ideológicos, Geraint Parry: *Locke,* Londres, George Allen & Unwin, 1978; los de John Dunn: *The Political Thought of John Locke,* Cambridge University Press, 1969, y la breve introducción *Locke,* Oxford University Press, 1984; y Richard Ashcraft: *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government,* Princeton University Press, 1986. Como estudios analíticos, el polémico de C. B. Macpherson: *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke* (1.ª ed., 1962), Barcelona, Fontanella, 1979 (capítulos 5 y 6), y especialmente el del mismo Richard Ashcraft: *Locke's Two Treatises of Government,* Londres, Allen & Unwin, 1987.

Hay varias ediciones en castellano de *Viajes de Gulliver* de Jonathan Swift, y *Una modesta proposición y otras sátiras,* Buenos Aires, Brújula, 1967. Puede verse el estudio de F. P. Lock: *The Politics of Gulliver Travels,* Oxford University Press, 1980. Hay también una traducción de Bernard Mandeville: *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la felicidad pública,* México, Fondo de Cultura Económica, 1982, y el estudio de M. M. Goldsmith: *Private Vices, Public Benefits. Bernard Mandeville's Social and Political Thought,* Cambridge University Press, 1985.

Las obras de David Hume están publicadas en Aalen. En castellano: *Tratado de la naturaleza humana,* Madrid, Tecnos, 1988; *Investigación sobre el conocimiento humano,* Madrid, Alianza, 1980; *De la moral y otros escritos* [contiene *Una investigación sobre los principios de la moral*], Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982; *Ensayos políticos* (ed. de E. Tierno Gal-

ván), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982; *Ensayos políticos* (selección distinta de la anterior, ed. de Josep M. Colomer), Madrid, Tecnos, 1987; *Historia natural de la religión/ Diálogos sobre la religión natural,* Salamanca, Sígueme, 1974; *Mi vida,* Madrid, Alianza, 1985; *Historia de Inglaterra bajo la casa de Tudor,* Madrid, Orbis, 1986.

Una breve introducción a su pensamiento, A. J. Ayer: *Hume* (1.ª ed., 1980), Madrid, Alianza, 1988. Para el estudio de la moral, la obra clásica de N. Kemp Smith: *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of its Origins and Central Doctrines,* Londres, Macmillan, 1941, así como J. L. Mackie: *Hume's Moral Theory,* Routledge and Kegan Paul, Londres, 1980. Para el pensamiento político, el estudio histórico-ideológico de Duncan Forbes: *Hume's Philosophical Politics,* Cambridge University Press, 1975; más analítico, David Miller: *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought,* Oxford University Press, 1981.

Entre las traducciones de Adam Smith: *Teoría de los sentimientos morales,* México, Fondo de Cultura Económica, 1979 (sólo una selección); *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones,* México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

Una breve introducción a su pensamiento, D. D. Raphael: *Adam Smith,* Oxford University Press, 1985. Estudios histórico-ideológicos: Donald Winch: *Adam Smith's Politics. An essay in historiographic revisions,* Cambridge University Press, 1978; R. H. Campbell-A. S. Skinner: *Adam Smith,* Londres, 1982, y las recopilaciones de T. Wilson-A. S. Skinner (eds.): *Essays on Adam Smith,* 1975, y *The Market and the State: Papers in Honour of Adam Smith,* 1976, ambas Oxford University Press. Sobre el pensamiento político, Knud Kaakonssen: *The Science of a Legislator,* Cambridge University Press, 1981.

Hay una traducción de Adam Ferguson: *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil,* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1974.

Las obras completas de Bentham están en curso de edición en Oxford University Press. Complementariamente, *Economic Writings* (ed. de W. Stark), 3 vol., G. Allen and Unwin, Londres, 1952 (hay una selección en castellano en México, Fondo de Cultura Económica, 1978). En castellano, también *Antología* (en prensa, ed. de Josep M. Colomer), Barcelona, Península; *Fragmento sobre el gobierno,* Madrid, Aguilar, 1973, también Sarpe, 1985; *El panóptico,* Madrid, La Piqueta, 1979; *Tratados de legislación civil y penal,* Madrid, Editora Nacional, 1981.

Puede obtenerse una buena visión de conjunto del pensamiento de Bentham con el estudio de Ross Harrison: *Bentham,* Londres, Routledge and Kegan Paul, 1983, y la recopilación de H. L. A. Hart: *Essays on Bentham. Studies in Jurisprudence and Political Theory,* Oxford University Press, 1982. Para el pensamiento político, James Steintrager: *Bentham,* Londres, George Allen and Unwin, 1977; y especialmente Frederick Rosen: *Jeremy Bentham and Representative Democracy,* Oxford University Press, 1983.

Sobre James Mill, la narración de Alexander Bain: *James Mill. A Biography* (1.ª ed., 1882), Nueva York, Augustus M. Kelley, 1966; y John Rees (ed.): *Utilitarian Logic and Politics: James Mill's 'Essay on Government',* Oxford University Press, 1984.

Las obras completas de John Stuart Mill han sido publicadas por University of Toronto Press. En castellano, *Ensayos sobre la igualdad sexual* [con Harriet Taylor], Barcelona, 1973; *Comte y el positivismo,* Madrid, Aguilar, 1977; *Principios de economía política,* México, Fondo de Cultura Económica, 1978; *Capítulos sobre el socialismo y otros escritos,* Madrid, Aguilar, 1979; *Sobre la libertad,* Madrid, Alianza, 1981; *El utilitarismo* [contiene también un capítulo de *Un sistema de la Lógica*], Madrid, Alianza, 1984; *Del gobierno representativo,* Madrid, Tecnos, 1985; *Correspondencia con Tocqueville,* México, Fondo de Cultura Económica, 1985; *La utilidad de la religión,* Madrid, Alianza, 1986; *Autobiografía,* Madrid, Alianza, 1987.

Como introducciones a su pensamiento, Alan Ryan: *J. S. Mill,* Londres, Routledge and Keagan Paul, 1974, muy expositiva, y, más breve, William Thomas: *Mill,* Oxford University Press, 1985. Las interpretaciones globales más logradas son las de John Robson: *The Improvement of Mankind: The Social and Political Thought of John Stuart Mill,* University of Toronto Press, 1968; Fred Berger: *Happiness, Justice and Freedom. The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill,* Berkeley, University of California Press, 1984. Para el pensamiento político, Dennis Thompson: *John Stuart Mill and Representative Government,* Princeton University Press, 1976.

Una interpretación polémica de Bentham y los Mill en C. B. Macpherson: *La democracia liberal y su época* (1.ª ed., 1977), Madrid, Alianza, 1982. Para una comparación entre el pensamiento de Bentham y J. S. Mill y las modernas teorías económicas del bienestar y de la elección pública, Josep M. Colomer: *El utilitarismo. Una teoría de la elección racional,* Barcelona, Montesinos, 1987.

Capítulo II

La Ilustración en Francia: la Enciclopedia, Montesquieu, Rousseau

Iring Fetscher *

Montesquieu

Vida y obra

De entre todos los pensadores políticos franceses del siglo XVIII ha sido Montesquieu quien ha ejercido la mayor y más permanente influencia. El Chevalier de Jaucourt recogió sus ideas en la *Enciclopedia,* para la que había de escribir el artículo *Despotismo,* y el siglo XIX lo acogió ante todo como teórico de la constitución liberal y de la división de poderes. Su exposición en el capítulo sexto del libro 11 del *Espíritu de las leyes* influyó también de forma persistente en las reflexiones posteriores sobre el sistema de gobierno británico. No es posible imaginar la constitución de los Estados Unidos y la constitución francesa de 1791 sin el concepto de la división de

* Traducción parcial del capítulo «Politisches Denken im Frankreich des 18 Jahrhunderts vor der Revolution», en *Pipers Handbnch der politischen Ideen,* I. Fetscher y H. Münkler, eds., Munich/Zurich: Piper, 1985; pp. 423-528. Traducción de R. Lupiani.

poderes, cuyo origen se encuentra en Montesquieu. Montesquieu tuvo también una gran influencia, no menos duradera, como predecesor de la «sociología» (Durkheim, 1892, 1953). En Alemania fue primero Herder y luego el romanticismo quienes se apropiaron de sus ideas sobre la singularidad y la independencia de las diferentes culturas y pueblos.

En los últimos veinte años los estudios sobre Montesquieu se han centrado cada vez más en la compleja figura del comprometido abogado de la libertad e instaurador de la investigación sociológica, que había permanecido oculta tras las imágenes, convertidas ya en clichés, del «teórico de la división de poderes» y el «descubridor de la singularidad y diferenciación nacional». Pero hasta bien entrado nuestro siglo no se comenzó la edición de sus obras y de sus cartas, aún sin completar, así como un estudio más profundo de sus escritos.

Charles-Louis de Secondant de la Brède de Montesquieu nació el 18 de enero de 1689 en La Brède. Su familia pertenecía a la burguesía ennoblecida; uno de sus bisabuelos fue protestante. En 1606, Enrique IV nombró a Jean de Secondant barón, con el «título de cortesía de marqués». La familia materna de Montesquieu procedía de la nobleza inglesa (su abuela estaba emparentada, a través de la Countess of Salisbury, con Eduardo III, y tenía, por lo tanto, sangre Plantagenet en sus venas). El padre de Montesquieu era el tercer hijo del primogénito de Jean. A través de su matrimonio con Marie Françoise de Pesnel hereda considerables propiedades, entre otras La Brède. Se eligió para padrino del muchacho a un mendigo de la localidad, para que aquél no olvidara nunca sus obligaciones para con los pobres.

Montesquieu fue educado en un internado de los Oratorianos en las proximidades de París; la jornada, estrictamente regulada, incluía, junto al latín, geografía, historia y matemáticas, además de esgrima y baile, como correspondía a un joven noble. Pero los padres eran también inusualmente receptivos a las modernas ciencias de la naturaleza. La filosofía de Malebranche gozaba de gran con-

sideración y se introdujo en la clase de filosofía. Al acabar su período escolar, Montesquieu estudió derecho —se supone— en las universidades de Burdeos y París. La situación de la facultad de París era por aquel entonces catastrófica: en 1709 el decano de la misma contaba noventa y ocho años de edad; su hijo, que era asimismo profesor de derecho, estaba siempre ausente, y otro de los catedráticos, también muy mayor, hacía que fuera un estudiante quien dictara las clases. Montesquieu alcanza la licenciatura en derecho en 1708.

No se sabe mucho acerca de su estancia entre 1709 y 1713 en la ciudad de París. En cualquier caso, es seguro que se dedicó intensamente a la lectura y a la observación, así como a llevar a cabo experimentos de ciencias naturales. Un libro de notas que fue publicado por primera vez en 1944 nos aporta datos al respecto. También participó en sesiones de la *Académie des Sciences* y de la *Académie des Inscriptions*. Tuvo amistad con importantes científicos, entre otros Eréret, quien hablaba chino, y a través del cual conoció a un chino llamado Hoang, así como con el Abbé Lama, que polemizaba sobre la supremacía del Papa y a quien la bula *Ungenitus* no dejó de estimularle. En su primera obra literaria de éxito, *Cartas persas,* publicada en 1721, se burla Montesquieu de esta misma bula. Es posible que también conociera al conde de Boulainvilliers, quien vivía en casa del Lama, y cuya teoría sobre los orígenes del feudalismo le interesó, aunque más tarde la declarara poco científica.

Montesquieu regresa a La Brède en 1713, tras la muerte de su padre. En 1717 hereda de su tío Jean Baptiste la baronía y su escaño en el «Parlement» de Burdeos. Sin embargo actúa pocos años como *Président à Mortier* (una de las vicepresidencias de la corte suprema). Sólo se conoce su intervención en tres casos. En sus *Pensées* (p. 213) se lamenta de haber entendido las «cuestiones» como tales, pero no «entendía los procedimientos», que otros con mucho menos talento aparentemente sí comprendían con facilidad. Junto a las actividades del cargo participa también en sesiones de la Académie y expone

en ella un ensayo sobre «la política de los romanos con respecto a la religión», inspirado en Maquiavelo, y funda un premio de anatomía. La historia y la geografía le interesan y su estancia en la ciudad portuaria le permite conseguir informaciones (no siempre fidedignas) procedentes de todo el mundo, muchas de las cuales utiliza en sus escritos (sobre todo en su obra principal, *El espíritu de las leyes*). Por otra parte lleva a cabo los estudios de ciencias naturales, tan valorados en la Academia: las observaciones sobre la fisiología de las plantas, que lleva a cabo en colaboración con el Abbé Duval, fueron publicadas en 1721.

En el mismo año se publican —de forma anónima, en Amsterdam— las *Cartas persas*, que tienen un éxito literario extraordinario. En 1721 se publican diez ediciones más de las mismas. El género, un informe crítico (casi satírico) que realiza sobre el país un extranjero, en este caso un persa —otros habían situado en este papel a chinos o japoneses, Giovanni Paolo Marana a un turco, y sabemos que Montesquieu poseía su libro *L'Exploratore turco*—, no era nuevo. Pero Montesquieu lo maneja magistralmente. Para su pensamiento político tiene gran importancia el juicio decisivo sobre el despotismo, que si bien aquí se apostrofa esencialmente como «asiático», sin embargo contiene el comentario de Usbek, el autor persa de las cartas —a quien los franceses tienen en gran consideración—, que supone claramente un polémico ataque contra el absolutismo de Luis XIV. Además de las descripciones satíricas e irónicas de la estulticia de los europeos, sobre todo de los franceses, las cartas contienen el esquema de una utópica sociedad ideal, sobre la que volveremos más tarde. Montesquieu vive entre 1722 y 1725 en París. Acude a menudo como invitado al *Club de l'Entresol*, donde presenta sus escritos y donde conoce también a Bolingbroke.

En 1725 vuelve a Burdeos, vende su cargo y comienza a concentrarse en sus estudios. En 1728 ingresa en la *Académie Française*. Los viajes que realiza en 1728 por Austria, Hungría, Italia, Suiza y los Países Bajos provo-

can en él nuevas y profundas reflexiones y estudios. Se interesa tanto por las personas importantes como por el comercio, la minería, las manufacturas y la agricultura. Se trata de una exploración individual de la Europa contemporánea llevada a cabo con señorial tranquilidad. Lord Chesterfield le lleva en 1729 a Inglaterra, donde sus conocimientos de la situación son más profundos, excepción hecha de Francia. Permanece hasta 1732 en el país e ingresa en una logia masónica.

Tras su regreso, Montesquieu se dedica totalmente a la preparación de su obra principal, que aparece de forma anónima en Ginebra en una lujosa edición en cuarto. Esta obra tiene también un éxito inmediato y alcanza las 20 ediciones en pocos años. Federico II de Prusia manifiesta algunas reservas, pero Catalina II afirma que es «su breviario». Le gusta sobre todo la tesis de que un país muy extenso hace inevitable la existencia de un poder ilimitado (despótico). Los círculos cristianos ortodoxos (entre otros los jansenitas) acusan al autor de «deísta», desde Roma le llega una crítica moderada, la Sorbona la examina sin manifestarse, el arrendatario general Dupin (de cuya mujer es secretario Rousseau) lo «refuta».

Montesquieu no escribe para la *Enciclopedia* más que el artículo *Goût* (Gusto), pero su teoría del «modo moderado de gobierno» y su ensalzamiento del sistema británico ejercen una duradera influencia sobre numerosos artículos de la *Enciclopedia*. Montesquieu murió en París el 10 de febrero de 1755; de entre los «filósofos» sólo Diderot acompaña su ataúd. Muchos de sus escritos póstumos (sobre todo *Mes Pensées* y el *dossier* al *Espíritu de las leyes* contribuyen a una comprensión más adecuada de su pensamiento.

La teoría política

No puede negarse que el pensamiento político de Montesquieu sufrió una evolución. Lo que más influyó en su

concepción fue su larga estancia en Inglaterra. Sin embargo, desde el principio al fin su interés central permanece: el *enjuiciamiento del despotismo*. Destila el tipo ideal de despotismo (en el sentido de Max Weber), por una parte, de una imagen (no siempre ajustada a la realidad) de los «despotimos asiáticos» y, por otra, de una extrapolación de la evolución, que sólo observa en la Francia contemporánea. En las *Cartas persas* dice de las monarquías europeas en general que representan «una situación de violencia que degenera siempre o en despotismo o en una república». La causa de esta tendencia es «que el poder no está nunca repartido de forma equitativa entre el príncipe y el pueblo, puesto que es muy difícil establecer el equilibrio. El poder ha de disminuir en un lado mientras aumenta en el otro, pero la ventaja corresponde habitualmente al príncipe, que está a la cabeza del ejército» (carta 52). Montesquieu se refiere también en sus *Cartas persas* a Inglaterra y afirma: «El temperamento impaciente de los ingleses no deja tiempo a sus reyes para que éstos acrecienten su autoridad (haciéndola más severa). La sumisión y la obediencia son virtudes a las que conceden un valor mínimo.» (carta 54). *Consideraciones sobre las riquezas de España* (1728), *Reflexiones sobre la Monarquía universal* (1734) y *Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los romanos y de su decadencia,* aparecidos el mismo año, son, entre otros, muy importantes para el desarrollo de las ideas del *Espíritu de las leyes;* el *Ensayo sobre las causas que pueden afectar los espíritus y los caracteres* (escrito póstumo publicado por primera vez en 1892) procede también de la época anterior a la publicación de la obra principal y anticipa una tesis central de la sociología de Montesquieu.

El autor del *Espíritu de las leyes* (1748) pretende que éste sea, en primer lugar, una investigación científica sobre la relación entre el ambiente geográfico y climatológico, los modos de producción, las costumbres y los hábitos, la religión, las instituciones políticas y el carácter de los pueblos. Montesquieu se introduce, con esta intención, en un terreno realmente nuevo. Podemos considerar

su obra tanto una teoría de los caracteres nacionales como una hipótesis «materialista» sobre las causas de las diferencias políticas y culturales, como una filosofía cíclica de la historia y un estudio sobre el origen de las constituciones moderadas y los despotismos. El doble carácter de la palabra *ley* permite a Montesquieu comprender dentro de ella tanto las leyes en el sentido político-jurídico como también las regulaciones naturales y, respectivamente, sociales de la relación entre modos de vida, costumbres y tradiciones, instituciones jurídicas, etc. En algunos casos es necesario un esfuerzo hermenéutico para comprender a qué tipo de «ley» se está refiriendo el autor en un momento determinado.

En el contexto de una «Historia de las ideas políticas» nos hemos de concentrar en la concepción de Montesquieu de *despotismo* y *modos de gobierno* moderados, que en realidad representan su auténtico interés político (junto al enciclopédico-científico).

El *Espíritu de las leyes* comienza con una definición del concepto de «ley» que evidentemente nos remite por completo a su significado científico: «Las leyes son... las relaciones necesarias que surgen de la esencia de las cosas» (1.1). Esta definición contradice la concepción habitual de los profesores de derecho natural de la época. Por ejemplo, Pufendorf (en la extendida traducción de Barbeyracs) dice: «La ley es la voluntad de alguien superior por medio de la cual obliga a los que dependen de él a actuar de una forma determinada, prescrita por él» (Pufendorf, 1, 89). La definición de Montesquieu ha de entenderse considerando que se refiere tanto a la ley en el sentido de la ciencia de la naturaleza (y de la sociedad) como al derecho natural, del cual supone que «expresa las relaciones que están en la naturaleza de las cosas». Con ello podría Montesquieu retroceder hasta la tradición del derecho romano (Ulpiano), que Gravina recibió y cuyas obras Montesquieu conocía.

El hombre, como ser natural *(animal)* está sometido a las leyes de la naturaleza, que Gravina y su discípulo Giambattista Vico llaman «lex promiscua»; mas también,

al mismo tiempo, a una «lex solis mentis», una ley propia únicamente del ser racional. También en Montesquieu encontramos que «sobre todo entre los animales hay que buscar el derecho natural *(droit nature),* pero ellos, sin embargo, no están en guerra con los miembros de su especie, puesto que, al percibirse como iguales, no tienen ninguna necesidad de atacar. Por tanto, la paz es el primer derecho natural» (1.1 y 1.2). Así pues, como Rousseau en el segundo discurso, Montesquieu supone que el hombre primitivo es, en estado natural, pacífico por debilidad y temor, pero que, en cuanto entra en contacto con los suyos, cambia al perder el miedo. Por ello, en este momento aparece la guerra, tanto entre grupos como entre individuos (1.3). En las relaciones entre grupos *(nations)* tiene validez el derecho de gentes, que les lleva a «hacerse en la paz el mayor bien posible y en la guerra el menor mal posible, sin dañar sus propios intereses».

Es necesaria ahora una ordenación jurídica entre los individuos, que conduce a la unificación entre muchos de ellos hasta llegar al *état politique* (el estado político o Estado) (1.3). La ley, en general, es para los hombres la razón, pero las leyes especiales de los diferentes Estados (naciones) deberían adecuarse a las circunstancias. Es por este motivo por lo que no hay un «mejor sistema de gobierno» general y omnipresente, sino que en cada caso son siempre los mejores aquellos «cuyas instituciones corresponden de modo óptimo a las disposiciones del pueblo para el que fueron creadas» (1.3). Aquí añade Montesquieu una lista de las circunstancias a las que deberían corresponder las leyes y las instituciones: 1. La esencia *(nature)* y el principio *(principe)* del sistema de gobierno que se ha de introducir, para lo cual, evidentemente, no es cualquiera adecuado para todos. 2. Las condiciones físicas del país, su clima, las características de su suelo, tamaño, modos de vida, modos de producción (agricultura, artesanía, caza, ganadería, etc.). 3. El grado de libertad que permita la Constitución. 4. La religión de sus habitantes y sus tendencias. 5. Su riqueza. 6. El índice de población. 7. Su comercio exterior. 8. Sus costumbres. 9. Sus

relaciones recíprocas, etc. Es en relación con todas estas circunstancias como hay que considerar las leyes.

A esta exposición de la temática sigue, en el segundo libro, la división de los diferentes sistemas de gobierno característica de Montesquieu, para lo cual emplea dos diferentes puntos de vista: 1. La división *tradicional* en República y Monarquía que corresponde al número de personas que detentan el poder legislativo, y 2. Una división *normativa,* que encontramos antes de Montesquieu en Maquiavelo (*Discurso,* 1.10 y 1.25) y en Paolo Mattia Doria, quien de forma similar a Montesquieu enlaza los sistemas de gobierno con estilos de vida *(forme di vivere).* La *vita barbara,* cuyo principio es el miedo *(paura militare),* da como resultado un despotismo; la *civile moderata* o la *civile economica,* una república, y la *civile pomposa,* una monarquía. Las dos últimas son formas legítimas de la vida política en común, el despotismo es ilegítimo. También para Montesquieu es más esencial el contraste del despotismo con los otros sistemas de gobierno que la triple división en república, monarquía y despotismo. Se trata de *gouvernements modérés* (monarquías y repúblicas) y *gouvernements despotiques,* que son apolíticos y frágiles.

Impresionado por la antigüedad clásica, Montesquieu comienza su exposición con las repúblicas, que en su descripción aparecen en primera instancia también como los mejores sistemas de gobierno. Su principio es la virtud, en el sentido de la *arete* clásica o la *virtù* de Maquiavelo, descrita con más detalle como «el amor a la sencillez y la igualdad». Esto se puede aplicar a la república democrática, «en la que el poder soberano está en manos del pueblo como conjunto», mientras que en la república aristocrática «el poder soberano se encuentra en manos de una parte de la población» (II, 2). Para esta república aristocrática es aplicable el principio de la moderación, porque sólo ella garantiza que ni los aristócratas abusen de sus derechos ni la mayoría del pueblo, sin privilegios, niegue la obediencia. Por último, en la monarquía el soberano poder legislador está en manos de un solo individuo, el cual,

sin embargo, gobierna con ayuda de las leyes fundamentales del reino.

A la esencia de la monarquía pertenecen los poderes subordinados y dependientes que Montesquieu designa como una especie de «canales», «a través de los cuales fluye el poder (de los monarcas), pues si en el Estado no existiera más que la voluntad instantánea y caprichosa de una sola persona, no habría nada firme y, en consecuencia, tampoco habría unas leyes fundamentales» (II, 4). La *nobleza* y los *parlamentos* son para Montesquieu estos «poderes subordinados y dependientes». Montesquieu resume la importancia de la nobleza en la frase tantas veces citada: «Sin monarca no hay nobleza, y sin nobleza no hay monarca, sino un déspota» (II, 4). En una monarquía también puede ser de utilidad el clero, porque detiene la tendencia hacia la degeneración y el despotismo, por muy dañino que sea (el clero) en una república. En todo caso, es una buena barrera frente al despotismo. «Puesto que el despotismo causa terribles daños a la naturaleza humana (!), incluso el mal que lo limita es un bien» (II, 4). Mas los rangos intermedios no son suficientes, pues necesitan por encima de eso un depósito de las leyes. «Para este fin sirven los parlamentos, que en Francia podían impedir que se promulgaran las leyes dictadas por el rey.»

Montesquieu ataca con dureza a M. Law, quien propuso un impuesto proporcionado, tanto para la nobleza como para el clero, porque «quería eliminar los rangos intermedios, y con ello destruir el cuerpo político» (II, 4). A los dos (en realidad tres) sistemas de gobierno moderados se opone el *Estado despótico,* que en el fondo es un «a-Estado», una situación extraordinariamente violenta. Walter Kuhfuss (1975) ha señalado, con razón, el carácter ambivalente del despotismo en Montesquieu. Por una parte se trata de una estilización típicamente ideal de un sistema de gobierno ya existente en la realidad, que Montesquieu sitúa sobre todo en Asia y por la otra del producto de la decadencia de todos los sistemas de gobierno moderados y legítimos. En el *Espíritu de las leyes* se describe en primer lugar el despotismo real existente (espe-

cialmente el asiático). En él gobierna *uno* sin ningún límite; no existen poderes intermedios y no existen un «depósito» de la ley básica. En realidad no existe otra ley que no sea la voluntad ilimitada del gobernante. Como ayudas del poder gobernante despótico existen los «visires» (Montesquieu piensa a veces en los ministros de Luis XIV). El auténtico sentido de la vida de los déspotas es la búsqueda del máximo gozo, por el que descuidan los deberes del gobierno y se dejan embriagar por los placeres del serrallo. La religión es lo único que concede al poder despótico una cierta estabilidad (III, 4 y 10), pero por lo demás no es la religión, sino «las costumbres, lo que se respeta en lugar de las leyes» (II, 4).

El tercer libro discute con detalle los principios de la república y la monarquía. La descripción de la *vertu* es, en lo esencial, convencional. Pero por el contrario, el hecho de resaltar en la monarquía el honor *(honneur)* como principio que procura el orden es nuevo. Tampoco a la monarquía le falta un «resorte»; se llama honor, es decir, «el prejuicio», que inspira «a cada persona y a cada estamento *(chaque condition)*» (III, 6). Este prejuicio puede «inspirar las más bellas acciones y —unido a la fuerza de las leyes— llevar al sistema de gobierno a su meta como lo hace la virtud misma» (III, 6). La «esencia del honor consiste en el deseo de favores y distinciones»; mientras que «si la ambición en la república es perniciosa, en la monarquía tiene efectos benéficos» (III, 7). Incluso esta búsqueda de favores y distinciones actúa de modo similar al *interés personal*, que más tarde declarará Adam Smith como motor del progreso económico: «Cada uno contribuye al bienestar común mientras cree seguir únicamente sus propios intereses» (III, 7).

El «principio» del despotismo es el temor. Mientras que «los gobiernos moderados» pueden debilitar sin peligro los resortes, los gobiernos despóticos tienen que permanecer continuamente en tensión: «Si el príncipe (que gobierna despóticamente) se olvida un solo momento de levantar su brazo (amenazador), si no puede destruir sin dilación a todos los grandes, todo está perdido, pues se

habría roto el resorte del sistema de gobierno, el temor, y el pueblo ya no tendría protector alguno» (III, 9). En el despotismo real el pueblo está por lo tanto asegurado al menos en un cierto grado, pero los grandes del país están en continuo peligro, mientras que en la monarquía el poder del gobernante «está limitado por el resorte del Estado, me refiero al honor, que gobierna como un monarca sobre los príncipes y sobre el pueblo» (III, 10). Sin embargo, la religión no representa el mismo papel que en el gobierno despótico. Para terminar, Montesquieu acentúa el hecho de que en modo alguno se encuentra en todas las repúblicas la virtud, ni en todas las monarquías el honor, ni en todos los despotismos siempre el miedo, pero que estos principios deberían estar presentes, pues sin ellos «el gobierno sería incompleto» (III, 11).

En los siguientes libros discute Montesquieu la necesidad de la compatibilidad de la educación (IV) y la legislación (V) con los principios del sistema de gobierno. En el libro sexto describe «las consecuencias de los principios... en relación con la simplicidad de las leyes civiles y penales, la forma de los juicios y de las penas». Montesquieu se muestra como un crítico de las penas severas e inhumanas y afirma que «se podría comprobar fácilmente que en casi todos los Estados las penas se endurecen o mitigan en proporción a su cercanía o lejanía de la libertad» (VI, 9). En el despotismo las penas son necesariamente las más severas. Como ahí la vida es menos amada que temida la muerte, son precisos modos crueles de matar, en «Estados moderados se teme más perder la vida que a la muerte como tal, por lo que en ellos las penas, que sólo quitan la vida, son suficientes» (VI, 9). La tortura no es indispensable, ya que fue suprimida en Inglaterra sin perjuicios (VI, 17); en los Estados despóticos puede ser, no obstante, utilizada. También la *jus talionis* (ojo por ojo, diente por diente) se adapta mejor a los Estados despóticos que a los moderados, quienes, cuando apelan a ella, no la utilizan en todo caso de un modo riguroso (VI, 19).

En el libro séptimo trata Montesquieu de las leyes so-

bre el lujo y la situación de las mujeres bajo los tres sistemas de gobierno. El lujo se muestra como perjudicial para las repúblicas, anticipándose Montesquieu a la tesis de Rousseau. El también ve una relación directa entre el tamaño de una ciudad (y de un país) y la necesidad de medrar mediante el lujo. Por tanto, las repúblicas han de ser pequeñas y modestas en sus costumbres (VII, 2). En las repúblicas aristocráticas la gran riqueza de las capas superiores puede ser utilizada convenientemente para la comunidad mediante los correspondientes compromisos con el lujo público (como en Atenas), y por tanto no es necesariamente perjudicial. En la monarquía se aprecia el lujo, como Tácito observó ya en los germanos (VII, 4). El lujo de los déspotas es inconmensurable (VII, 6, China). No es muy distinto cuando se trata del «recato» de las mujeres, quienes en las repúblicas, «aunque libres según la ley, están atrapadas por las costumbres. Junto al lujo se destierran el vicio y la corrupción» (VII, 9).

El libro octavo trata de la «decadencia de los principios de los tres sistemas de gobierno». En la república democrática la igualdad decrece junto con la virtud, finalmente no hay «buenas costumbres, no hay amor por el orden ni virtud alguna» (VIII, 2). Como siempre, Montesquieu introduce en sus tesis ejemplos de la antigua y moderna Historia. Por lo demás, la virtud no se halla ni en la libertad extrema ni en la extrema esclavitud. En una república ordenada, los ciudadanos, como tales, son «iguales», pero no en tanto jueces, padres, cónyuges, señores, etc. En la república democrática el pueblo se corrompe cuando se vuelve demasiado «arrogante»; entonces «envidia a los miembros del gobierno y se transforma en enemigo de aquellos que gobiernan y, muy pronto, de la misma Constitución» (VIII, 4). Montesquieu no es, de hecho, defensor de un ilimitado «poder popular».

La república aristocrática perece cuando los aristócratas, no obstante cumplir *entre ellos* las leyes, no lo hacen en sus relaciones con el resto del pueblo; entonces éstas se vuelven despóticas. «La corrupción extrema aparece cuando los títulos nobiliarios son hereditarios, pues enton-

ces los nobles no pueden conocer ya la moderación. Si su número es pequeño, su poder aumenta, pero su seguridad disminuye. Cuando su número es grande, su poder es menor, pero su seguridad aumenta» (VIII, 5). «Pero cuanto mayor es la seguridad de los Estados, mayor tendencia tienen —como el agua estancada— a pudrirse» *(ibid.)*. También la monarquía deviene despotismo cuando los poderes intermedios son convertidos en cómplices del soberano, quien «arrebata a los grandes el respeto del pueblo» (VIII, 7).

El paso de una forma de gobierno moderado a otra —como de la república a la monarquía— no es peligroso. «Pero si un sistema de gobierno moderado se apoya en el despotismo, pronto no quedará nada que perdure, ni costumbres ni virtudes.» Para Montesquieu, tal evolución era también de temer en Europa (VIII, 8). De hecho, la nobleza representa un poderoso muro de contención contra la decadencia de la monarquía (VIII, 9).

Mientras al parecer los tres sistemas moderados de gobierno pueden decaer realmente en una variante del despotismo o de la anarquía (la república democrática tiende a la anarquía, la aristocracia al despotismo de unos pocos, la monarquía al despotismo de uno solo), Montesquieu menciona en el capítulo 10 también algunas explicaciones —en razón de la simetría— sobre la corrupción del principio del despotismo. Aquí es válido que «el principio del gobierno despótico corrompe incesantemente, dado que, según su esencia, es corrupto» (VIII, 10). El despotismo, por tanto, perece por su propio principio y no a causa de alguna influencia. Y al contrario, también se sostiene sólo en base a circunstancias «del clima, de la religión, de la situación o del carácter del pueblo, que obligan a un determinado orden y a la aceptación de una regla determinada» *(ibid.)*. En sus *Pensées* afirma Montesquieu que el despotismo es una consecuencia de las pasiones naturales, mientras que los sistemas de gobierno moderados necesitan de un perpetuo esfuerzo y del arte del hombre para su mantenimiento. «Lo que ha llevado a que la mayoría de los gobiernos de la tierra sean despóticos es el

hecho de que tal sistema es claro como el agua, y es así en todas partes. Como sólo se necesitan pasiones intensas para su creación, cualquiera está capacitado para ello» (*Pensée,* 935). Frente a este concepto del despotismo, ya no cosechado en los modelos históricos o geográficos, propone Montesquieu su concepto del sistema de gobierno moderado y garante de la libertad.

En los capítulos 16 al 18 sitúa los sistemas de gobierno en relación al tamaño de su territorio. Las repúblicas son apropiadas únicamente para pequeños Estados, algo que sostuvieron todos los teóricos hasta el nacimiento de los Estados Unidos. «Un gran país requiere una autoridad despótica» (VIII, 19). Esta es probablemente la frase que más entusiasmaba a Catalina II. En general, es válido finalmente que «en un Estado hay que mantener el tamaño que ya tenía, y que el espíritu del Estado cambia cuando éste crece o decrece» (VIII, 20). Esta observación contiene una clara advertencia sobre las guerras de conquista de las monarquías europeas, que necesariamente llevan a su conversión en gobiernos despóticos.

Los libros 9 y 10 tratan de las leyes en relación a la defensa y el ataque. Aquí es interesante el hecho de que Montesquieu observa en la República Federal una combinación de la liberalidad política en el interior y la fuerza política en el exterior, una idea que Rousseau adoptará más tarde (IX, 1).

El sistema de gobierno inglés

El libro más conocido es el decimoprimero, que trata de «las leyes que configuran la libertad política en relación a la Constitución». Aquí, en el extenso capítulo 6, se estudia la «Constitución inglesa». En el libro decimosegundo se trata la relación de las leyes con la libertad (individual) del ciudadano. Ambos libros conforman el centro de la teoría política de Montesquieu. Los temas tratados en los siguientes libros se refieren a las finanzas del Estado y el comercio (XIII, XX, XXI, XXII) —li-

bros a los que J. M. Keynes ha dedicado grandes alabanzas; cuestiones sobre la importancia del clima (XIV, XV, XVI, XVII), así como del suelo (XVIII), de las costumbres (XIX), de la densidad de población (XXIII), de la religión (XXIV), de la religión y de las relaciones exteriores (XXV), de las «leyes y de las relaciones que han de tener respecto de su objeto» (XXVI). En una última parte (libros XXVIII a XXXI) bosqueja Montesquieu una historia del origen y evolución de las leyes de la Francia feudal, así como de la monarquía francesa.

Shakeltohn (1961) constató, a partir del manuscrito y de la paginación, que el capítulo sexto del libro decimoprimero fue concebido poco después del retorno de Montesquieu de su viaje a Inglaterra y que fue introducido más tarde en este lugar en el *Espíritu de las leyes*. Esto explica también ciertas discrepancias con los libros primeros. Montesquieu comienza con su definición de libertad: «La libertad política no consiste en hacer lo que se quiere. En un Estado, es decir, en una sociedad en la que hay leyes, la libertad sólo puede consistir en hacer lo que debe quererse, y no verse obligado a hacer lo que no debe quererse» (XI, 3). Con ello se postula la conformidad de las leyes positivas con las normas de la costumbre y se considera la ausencia de libertad allí donde un Estado (o un gobierno) exige de sus ciudadanos algo que infringe las leyes de la costumbre (es decir, lo que se debe querer). Al tiempo, el Estado ha de procurar que otros se abstengan de hacer lo que la ley prohíbe, ya que entonces no habría libertad *para* mí.

Las dos variantes de la república —democracia y aristocracia—, por su propia esencia, no son liberales. «La libertad política se halla sólo en los sistemas *moderados* de gobierno..., pero en ellos se halla sólo cuando no se hace mal uso del poder» (XI, 4). Para llegar a ello se necesitan diversas precauciones en la constitución que Montesquieu presenta mediante el ejemplo inglés. «Para que no sea posible el mal uso del poder, el poder, mediante la organización de las cosas, ha de sostener al poder *(le pouvoir arrête le pouvoir)*... (XI, 4). Inglaterra es el país

cuyo especial propósito es la «libertad política», por lo que su Constitución es explicada al detalle.

«En todo Estado existen tres tipos de poderes, el legislativo, el ejecutivo en lo que atañe a las cuestiones que dependen del derecho de gentes y el ejecutivo en lo que atañe a las cuestiones que dependen del derecho civil» (XI, 6). Esta división es nueva y se aparta del modelo de Locke, quien diferencia entre legislativo, ejecutivo y federativo (dirección de los asuntos exteriores). El primer modo del ejecutivo en Montesquieu parece corresponder al federativo de Locke; el segundo es probablemente el gobierno y la administración, de forma que nada queda para el poder judicial (jurisdicción). Es determinante para el mantenimiento de la libertad política la división y mutua delimitación de los poderes y sus titulares personales o sociales: «La libertad política de un ciudadano es esa paz del espíritu que resulta de la *opinión* que todos tienen en relación con su *seguridad,* y para que tenga esa libertad el sistema de gobierno debe estar orientado de tal forma que un *ciudadano no necesite temer a ningún otro» (ibid.).* Mas este caso es aquel en que los poderes están repartidos entre diversas personas y titulares sociales. «Cuando en manos de una persona o una autoridad *(corps de magistrat)* están reunidos el poder legislativo y el ejecutivo, no existe libertad porque es de temer que el mismo monarca o Senado dicte leyes tiránicas para utilizarlas tiránicamente» *(ibid.).* Lo mismo ocurre con la unión del legislativo y el judicial o el ejecutivo y el judicial. Según Montesquieu, las monarquías continentales ya son despóticas, en tanto los monarcas ceden al menos la administración de justicia al pueblo, es decir, jueces independientes del propio monarca. Si los tres poderes se encuentran en una sola mano, todo está perdido. Así ocurre con los turcos.

En Inglaterra el poder judicial no queda en manos de un estado de juristas (cuya existencia no menciona Montesquieu), sino de jueces (jurados) elegidos popularmente, con lo que el poder judicial es al mismo tiempo «invisible y nulo», no se teme al agente sino al cargo (de juez).

En Inglaterra existía también el cargo de juez de paz y un desarrollado sistema de diferentes cortes y tribunales que Montesquieu no menciona. Falta también una referencia a la *Common Law,* un derecho consuetudinario no sujeto a textos legislativos (a los que se refiere Montesquieu).

Las indicaciones de Montesquieu sobre el poder legislativo son más precisas. Propiamente ha de residir en las manos del pueblo entero. Pero en los grandes Estados esto es prácticamente imposible, e incluso en los pequeños presenta muchos inconvenientes. El pueblo, por tanto, «ha de hacer mediante sus representantes lo que no puede hacer por sí mismo» *(ibid.).* Los diputados no obedecen instrucción alguna y pueden discutir, algo que no podría hacer todo un pueblo. Los miembros del Parlamento son enviados por las ciudades y condados a Londres y representan sus intereses regionales. Se hace necesaria una segunda Cámara por cuanto en otro caso la gran mayoría de los pocos nobles o pobres reduciría o aumentaría los derechos de esa sobresaliente minoría. Pero esta minoría no tendría «ningún interés en defender la libertad general, que tendría como consecuencia su propia esclavitud, ya que la mayoría de las decisiones irían en su contra» *(ibid.).* Por tanto, para que los intereses de los nobles participen también del mantenimiento de la libertad política, deben poder articular también sus demandas de un Parlamento propio, la Cámara Alta. «El poder legislativo se confía, por ende, tanto a una corporación de nobles como a una Cámara compuesta por representantes elegidos por el pueblo, que realizan sus propias sesiones y tienen diferentes deliberaciones e intereses» *(ibid.).* «La corporación de nobles ha de ser, por su esencia, hereditaria. Por lo demás, tendrá un gran interés en la conservación de sus privilegios, por sí mismos odiosos y que en un Estado libre son siempre un peligro» *(ibid.).* Para evitar que los intereses particulares de la acaudalada nobleza se impongan de un modo absoluto, el derecho a la votación de impuestos radica sólo en la Cámara Baja, mientras que la Cámara Alta posee el derecho de veto: el poder de im-

pedir, no de promulgar. Ocurre lo mismo con el rey, quien con su derecho al veto participa en la legislación de un modo negativo. Esta recíproca *limitación* de los poderes es lo que garantiza la libertad. Para los miembros de la alta nobleza, la Cámara Alta es al tiempo un tribunal, ya que en ella se sientan sus «pares» y todo ciudadano sólo puede ser juzgado y condenado por sus iguales. Los crímenes políticos son tratados en la Cámara Baja como ministerio público y en la Cámara Alta como tribunal competente, lo cual sirve también a «la dignidad del pueblo y la seguridad del hombre privado».

El poder ejecutivo se halla en manos del monarca, lo que en relación con la necesidad de tomar determinaciones y realizar acciones rápidas parece racional. Si no existiera el independiente poder ejecutivo del rey y «si ese poder fuera confiado por el poder legislativo a un cierto número de personas no habría ya libertad» *(ibid.)*. Con ello Montesquieu rechaza nuestro sistema de gobierno parlamentario, pero a continuación habla de los consejeros del rey, que —al contrario que la persona del monarca— pueden ser acusados y condenados. ¡Tales consejeros debían obtener, ya en su tiempo, la confianza del Parlamento! El rey posee la facultad de convocar y disolver el Parlamento. También aquí «un poder detiene (de nuevo) a otro». Los poderes se limitan mutuamente y evitan así el siempre amenazante despotismo. Sin embargo, y por el contrario, el poder legislativo no puede detener al ejecutivo, pero sí puede comprobar si éste utiliza adecuadamente las leyes. Ante todo ejerce una decisiva influencia, a través del derecho a la votación de los impuestos, en la política del monarca.

La doctrina de Montesquieu de la «división de poderes» ha sido presentada repetidas veces —particularmente en la literatura sobre el derecho público del siglo XIX, pero también en nuestro siglo— de un modo excesivamente abstracto e insuficiente. Charles Eisenman (1952) ha mostrado con claridad que se trata de una delimitación y mutuo impedimento de los poderes, no de su recíproco aislamiento. Similarmente importante es el reconocimiento

de que en la «división» institucional y jurídica ha de distribuirse entre diferentes personas y grupos sociales: entre los monarcas, la nobleza y los representantes de la burguesía. Sin esta «distribución» social, la simple distribución institucional no sería garantía de la libertad.

A muchos comentaristas les ha llamado la atención que Montesquieu no dijera una sola palabra sobre los partidos en su capítulo sobre Inglaterra, a pesar de que en sus notas de viaje *(Oeuvres Complètes*, 1964, t. I, p. 878) los mencione y de que, a través de Bolingbroke, se interesara ya tempranamente por su significación. El motivo de esta omisión fue tal vez el hecho de que por entonces el sistema de partidos estaba precisamente en proceso de transformación y junto a la antigua división en *Whigs* y *Tories* aparecieron las agrupaciones de *Court* y *Country*. En un libro posterior (XIX, 27) recupera Montesquieu lo omitido y menciona la formación de ambos partidos como «consecuencia» de la Constitución inglesa: «Dado que en ese Estado existen dos poderes visibles, el legislativo y el ejecutivo, y como todo ciudadano tiene su propia voluntad y puede hacer valer su independencia a su arbitrio, la mayoría de la gente siente una poderosa inclinación hacia uno u otro poder, ya que la gran mayoría habitualmente no tiene equidad ni entendimiento suficientes como para valorar igualmente a ambos» (XIX, 27). Por tanto, una parte de la población apoya más al ejecutivo (el rey), «porque puede esperar algo de él, mientras que aquellos que nada esperan se apartan de él» *(ibid.)*. De este modo se forman los partidos de la *Court* y del *Country*.

La pluralidad de partidos y una completa libertad de opinión y organización contribuyen a que las mismas revoluciones no pongan en peligro la libertad en este sistema de gobierno, «ya que las revoluciones que la libertad crea son sólo un afianzamiento de la libertad» *(ibid.)*. Otra consecuencia de las liberales relaciones británicas es la disposición de los habitantes a tomar sobre sí grandes cargas impositivas para que el Estado disponga de un gran crédito (v. también libro XIII).

Posteriormente, Montesquieu deduce de la Constitu-

ción el clima y su condición insular determinados atributos de la sociedad inglesa: su espíritu comercial, sus rigurosos documentos de navegación, sus colonias y legaciones en ultramar, su moderado y sólido lujo, la tolerancia religiosa y la división entre los sexos. Aquí, en el libro XIX, utiliza ya los principios generales de su teoría histórico-sociológica, que resumió como sigue: «Muchas cosas determinan al hombre: el clima, la religión, las leyes, las máximas de gobierno, el ejemplo de las cosas pasadas, las costumbres, los modos de comportarse; con todo ello se configura un espíritu general. En la medida en que en cada nación uno u otro motivo actúa con más fuerza, los demás ceden ante él. La Naturaleza y el clima determinan casi exclusivamente el modo de vida de los salvajes, la etiqueta la vida de los chinos. En Esparta eran las costumbres, y en Roma las costumbres y las máximas de gobierno quienes servían de referencia» (XIX, 4). Sería por tanto erróneo hablar de un «determinismo geográfico» o «climático» en Montesquieu, aunque para la explicación de los caracteres de los pueblos se refiera a la relevancia del clima con argumentos en parte realmente fantasiosos. Pero con el progreso de la civilización se reduce continuamente la influencia del clima.

Sobre todo, Montesquieu no reconoce ninguna fatalidad en la influencia del clima. El «buen legislador», aunque tiene que atender siempre a las peculiaridades del pueblo al que quiere dar leyes, puede también equilibrar la influencia del clima mediante la Constitución y el sistema de gobierno (v. además Stark, 1960).

Adiciones a una concepción cíclica de la Historia

La revisión de la pesimista interpretación del curso de la Historia en Rousseau contribuye esencialmente a una mejor comprensión de su teoría política y de la unidad de su pensamiento. También para la comprensión de Montesquieu es importante su concepción del curso de la Historia. Montesquieu no es ni un optimista progresista ni un teórico puro de la decadencia, sino que representó

una nueva y particular concepción cíclica. En los *Pensèes* escribe: «Casi todas las naciones de la Tierra se mueven en este círculo; en un comienzo son bárbaras, realizan conquistas y se convierten en Estados constituidos *(nations policés);* tal constitución posibilita su crecimiento y se transforman en civilizados *(polis);* la cortesía les debilita, son conquistados y caen de nuevo en la barbarie; dan fe de ellos los griegos y los romanos» (*Pensèe*, 1.917). Walter Kuhfuss llama la atención sobre una serie de lugares en los que Montesquieu habla de ascensos y descensos en la evolución de las constituciones. No sólo predice el final de la libertad en Inglaterra (XI, 6), sino que también detalla el ocaso de las libertades feudales francesas (*Pensèe,* 1.302, E. L., VIII, p. 17).

Como todos los sistemas moderados de gobierno tienden a convertirse en despóticos, se deduce para Montesquieu —como para Rousseau— que la tarea de los políticos es contener en lo posible tal decadencia. A diferencia de Rousseau, Montesquieu reconoce ciertamente una posible renovación de las relaciones libres. La idea del ciclo surge continuamente en los *Pensèes* (ns. 100, 1.006, 1.029, 1.532, 1.893, 1.917): «Entre la barbarie y la cortesía», escribe Kuhfuss, «entre la vida simple aunque incivilizada y el refinamiento de la fase tardía de la cultura brilla por un tiempo más o menos corto, con la *police,* el momento culminante en la evolución de los Estados (...). La duración de la *police* y de la libertad política es variable. Con ello, la responsabilidad política rompe el determinismo del modelo histórico-filosófico. Si también la libertad desaparecerá necesariamente algún día, puede sin embargo realizarse por un período manifiestamente largo» (Kuhfuss, 1975, p. 87 y s.). Los sistemas de gobierno se diferencian, por tanto, según su cualidad, y también en relación con su durabilidad: «Los grandes modelos históricos, la antigua *polis,* la constitución feudal del Medioevo en Francia y la monarquía liberal inglesa son pruebas de la posibilidad de compaginar libertad y duración (relativa)» (Kuhfuss, p. 88). El proceso de decadencia según Montesquieu, a diferencia de Rousseau, no parece irrepa-

rable. De la barbarie puede surgir, renovado, un *état policé,* como muestra la evolución desde el nomadismo hasta la configuración de la constitución feudal.

¿Un liberal o un apologeta del dominio de la nobleza?

Es Louis Althusser (1959) quien en mayor grado ha considerado a Montesquieu como un abogado reaccionario del dominio de la nobleza que, en la tradición de Saint-Simon, Boulainvilliers y otros, defendía a la antigua monarquía feudal francesa frente a los intereses burgueses del absolutismo moderado. Si se relee a Montesquieu se llega sin duda a la conclusión de que no comparte la justificación histórica del dominio de la nobleza —ni tampoco mediante un mito histórico, como propone Boulainvilliers (v. Hulliung, p. 50 y ss.). Ni la legitimación del dominio de la nobleza por la «conquista germánica» de un Boulainvilliers ni, al contrario, la legitimación del absolutismo como herencia de los emperadores romanos del «romanista» Abbé Du Bois pueden convencer a Montesquieu (E. d. L., XXX, 10). Cuando luego sale en defensa de los derechos de la nobleza y de la burguesía ennoblecida es porque de este modo considera garantizada una posibilidad de asegurar la libertad. Su posición conservadora responde al horror a la guerra civil y la violencia, que pueden proceder tanto del pueblo como del monarca. Por esta razón caracteriza también a la *mediocrité* como una «virtud de todos los Estados, ya que en el fondo es sólo una sabia y regulada economía de la situación actual; puede no sólo llevar dulzura a la vida de cada uno, sino también dicha al Rey» (*Pensèe,* 1.387). De ello deduce Kuhfuss (p. 97) que Montesquieu rechaza la movilidad social por principio. En su contra, sin duda, habla el que Montesquieu saludara expresamente el ascenso de burgueses acaudalados a la nobleza de los funcionarios. «La adquisición de la nobleza mediante el dinero alienta a muchos grandes comerciantes en disposición de conseguirlo. Yo no investigo si está bien el dar a la riqueza el premio de la virtud: pero existen gobiernos donde ello sea tal vez

muy provechoso» (XX, 22). Montesquieu añade que en Francia la nobleza de toga *(noblesse de robe),* que se encuentra entre la alta nobleza y el pueblo, es altamente valiosa. «Todo ello ha contribuido necesariamente al engrandecimiento de este Reino», así termina el párrafo sobre la nobleza de toga y la nobleza militar. «Los grandes comerciantes no son nobles por su cuna, pero pueden llegar a serlo», ¡y Montesquieu llama sabia a esta medida! Existe por tanto —al menos aquí— una posibilidad de elevación social, que contribuye, a mayor abundamiento, a la honrada y afortunada actividad de los grandes comerciantes, pues «para ellos no hay medio más seguro para ascender en su oficio que ejercerlo bien y honradamente, un asunto que usualmente está unido a la capacidad intelectual o política» (XX, 22).

Cuando en una sociedad existen diferencias sociales, y este hecho, según Montesquieu, no puede modificarse por una vía pacífica, se actúa bien al otorgar a los notables por su rango y riqueza la correspondiente parcela de poder político. Por otro lado, ésta es una idea que ya expresó el radical Abbé Mably en su comentario a las constituciones americanas. En su memorándum sobre la bula *Unigenitus,* discutida de nuevo en 1751, hace notar Montesquieu que los «beneficios (cargos eclesiásticos) deben estar antes en manos de la nobleza que en las de gente menor, antes en manos de personas ilustradas que en las de clérigos ignorantes» (*Oeuvres,* 1951, t. 2, p. 1221). Tampoco aquí defiende un antiguo derecho de la nobleza, sino que expone un argumento racional y liberal.

Hasta qué punto su pensamiento es ya «burgués» en sentido económico puede observarse en su defensa del trabajo asalariado y libre frente a la esclavitud (y la servidumbre). En su respuesta a los comentarios de P. J. Gosleys (1718-1785) aclara: «No hay que investigar si los esclavos son provechosos para la pequeña parte, rica y ávida de placeres, de la sociedad; sin duda, para ellos son provechosos. Pero hay que adoptar otro punto de vista y aceptar que en todo pueblo, en toda ciudad, en toda aldea hay una décima parte de números premiados

y nueve décimas partes de billetes sin premio. Los que tengan un número premiado serían libres; los que no, serían esclavos supeditados a los agraciados con el premio, que pueden decidir sobre sus vidas y caer sobre su patrimonio. Aquellos que más defienden la esclavitud sentirían la mayor repugnancia. (...) El grito por la esclavitud es entonces el grito de los ricos y del placer, no el del bienestar general *(bien general)* de los hombres o el de la sociedad...» (*Oeuvres*, 1951, t. 2, p. 1197). El recurso intelectual que Montesquieu utiliza aquí para rebatir la deseabilidad de la esclavitud toma, *avant la lettre*, un modelo de argumentación que John Rawls en su *Theorie of Justice* (1971) ha desarrollado con detalle. En lugar de la lotería de Montesquieu se encuentra el *veil of ignorance*.

Con toda certeza, Montesquieu defendía el mantenimiento de la nobleza francesa (y de la inglesa), pero los valores con los que orientó su pensamiento político eran ya, sin embargo, burgueses; así, por ejemplo, cuando finalmente equipara la libertad con el sentimiento de *seguridad* o cuando caracteriza a la esclavitud de injusta y perjudicial para la sociedad. Como muchos de sus contemporáneos ilustrados, teme al pueblo como a una masa «irracional» a la que es mejor tener en jaque, pero a diferencia de la mayoría de los «filósofos», no confía tampoco en el príncipe absoluto ilustrado, sino que sabía que el poder absoluto conduce siempre al abuso de poder.

Como Voltaire, Rousseau, Diderot y otros, Montesquieu tampoco desarrolló una teoría de la revolución. Era un defensor de lo establecido, o mejor, de un *status quo* sólo modificable con sumo cuidado. No miraba fundamental ni nostálgicamente hacia atrás como Saint-Simon y Boulainvilliers, pero tampoco ensalzaba el absolutismo como el Abbé Du Bois. Era un defensor de la tolerancia y se esforzaba por explicar al rey la compatibilidad entre la «tolerancia exterior» y la firmeza interior en la fe católica. Defendió, no menos vigorosamente que Voltaire, la libertad de fe, aunque argumentara con más cautela que aquél.

Con su insistencia en el acoplamiento de los poderes y su mutua delimitación se adelantó al moderno Estado constitucional liberal y mediante su realismo sociológico se aparta de la pura y abstracta doctrina jurídica de la constitución. Como Descartes y Montaigne, Montesquieu pertenece también a la baja nobleza francesa, que se halla lo bastante cercana a la alta burguesía como para respetar sus legítimos intereses. La palabra clave, bajo la que se encuentra su teoría política y su ideal constitucional, ha sido, según ha diagnosticado Walter Kuhfuss, la *moderación*. Para Montesquieu, *moderation* y *médiocrité* van unidas; en *médiocrité* entiende también (como Rousseau y Aristóteles) la «clase media», las personas de fortuna media. A diferencia de Rousseau, sin embargo, no reclama una homogénea sociedad de clase media formada por pequeños propietarios, sino un sistema equilibrado de diferentes estados e instituciones, como lo fuera un día la monarquía feudal francesa y como lo consiguiera el sistema de gobierno británico: «Pronto la libertad burguesa del pueblo, las prerrogativas de la nobleza y del clero y el poder del rey se hallaron en tal consonancia *(concert)* que —según pienso— nunca ha habido sobre la tierra un sistema de gobierno tan moderado como aquel que surgió por entonces en ese lugar de Europa y tanto tiempo duró» (XI, 8). Sin glorificar la sociedad feudal ni mitificar su origen, Montesquieu le hizo justicia y reconoció su importancia en la configuración de los sistemas constitucionales liberales. La sujeción de su pensamiento político a su tiempo no sólo no fue mayor, sino que fue más bien menor que la de sus contemporáneos radicales.

Ideas políticas y económicas en la «Grande Encyclopédie» (1751-1780)

El más importante acontecimiento editorial del siglo XVIII fue la publicación de la *Enciclopedia* o *Diccionario razonado de las Ciencias, las Artes y los Oficios* (1751-1780) por Denis Diderot, y, hasta que abandonó

su redacción en 1757, el famoso matemático y erudito Jean Lerond d'Alembert, junto con una *Société de Gens de lettres*. La obra de consulta, ordenada alfabéticamente, no sólo contiene la compilación de los conocimientos teóricos de la época, sino que, con numerosas y precisas ilustraciones, describe las técnicas de producción de la artesanía, la manufacturación, la minería y la industria. La empresa se basó en un concepto de civilización que va desde la Historia a las Matemáticas, de la imprenta a las técnicas bélicas. Por su origen, hijo de un cuchillero, Diderot aportó un interés por la importancia de las muy precisas técnicas de producción y sus colaboradores y lectores de la nobleza ilustrada y la alta burguesía y burguesía culta compartían su fascinación por los progresos en ese campo. La obra, que en un principio consiguió aparecer con «privilegio real», tuvo luego que editarse en Neuchâtel y, finalmente, en Amsterdam. Sin embargo, encontró un lugar en numerosas bibliotecas francesas. Su distribución por el resto de Europa contribuyó al «Rayonnement» de la cultura francesa. No se equivocaba Voltaire al atribuir a la influencia cultural francesa trascendencia también económica para el Reino.

Del peso económico de la *Enciclopedia* da idea además el inusitado, para la época, tamaño de la edición (4.250 ejemplares) de los cuales 4.000 eran por suscripción. El precio fijado para los ocho tomos previstos inicialmente (acabarían siendo 17 tomos, tres suplementarios, 11 de tablas y un índice general) fue de 380 libras, el equivalente aproximado al sueldo anual de un párroco).

El «Discurso Preliminar» de D'Alembert

En su *Discurso Preliminar* (1751), D'Alembert establece la orientación filosófica de la obra, aunque no todos sus múltiples colaboradores estaban a la altura de sus opiniones. D'Alembert nació en 1715 de la unión extramatrimonial de la Marquise de Tencin y del oficial Destouches. El padre estimuló la educación del hijo, quien en 1746, y mediante la publicación de un *Traité de dynami-*

que, apareció de pronto como uno de los principales matemáticos de su época. También la Marquise de Tencin dedicó su tiempo y su aliento al hijo repentinamente famoso.

El *Discurso Preliminar* es un compendio de la más inmediata historia de la Filosofía y un esquema de la ramificación de los conocimientos humanos. Aun atribuyendo al francés Descartes el mérito de haber dado el golpe de gracia a la metafísica dogmática, se le atribuye asimismo la tardía y vacilante imposición en Francia del método empírico que había conducido a grandes éxitos a las ciencias naturales. Para D'Alembert, Isaac Newton y John Locke son los héroes a quienes agradecer la aparición del único método científico de observación fiable. Newton lo practicó y Locke reflexionó sobre sus fundamentos.

Como todos los avances teóricos y prácticos de la vida son de agradecer a las ciencias empíricas, hay que librar su camino de obstáculos. Estos son la superstición y las cortapisas a la libertad de investigar y publicar. También la esclava imitación de la Antigüedad y el examen escolástico de Aristóteles se manifestaron como obstáculos, superados, por suerte, paso a paso ya en el siglo XVII. Bacon y Descartes, Bayle y Fontenelle, pero sobre todo Newton y Locke fueron quienes pusieron los cimientos sobre los que seguir construyendo. Lo que Descartes sólo había preparado fue completado por Newton, «a quien Huygens había allanado el camino y quien dio una forma a la filosofía que evidentemente ha de conservar» (D'Alembert, 1955, p. 148). El *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke le pareció a D'Alembert «una física experimental del espíritu». Deja a tamaña distancia lo que hasta entonces llamaban «metafísica» que «en breve, para nuestros pensadores tal calificativo quedará rebajado al insulto».

Del mismo modo en que el pensamiento científico francés de la época remite a Inglaterra, en la mayor parte de las aportaciones políticas a la *Enciclopedia* se percibe una gran admiración por el Reino Unido y su Constitución. Las más importantes contribuciones a la temática política

son las del propio Diderot y las del prodigiosamente activo Chevalier Louis de Jaucourt (1704-1779). Rousseau, a quien se debe la mayoría de las aportaciones sobre música, escribió un solo artículo político *(Economie Politique).* D'Alembert, con su artículo *Ginebra,* escandalizó tanto a Rousseau como a los predicadores calvinistas de la ciudad, a quienes, para su indignación, había atribuido generosamente tolerancia, serenidad y ortodoxia moderada. Rousseau acusó a su vez a D'Alembert de haber abogado por el establecimiento de un teatro (en el sentido de Voltaire) a través del cual las «sencillas costumbres» de sus compatriotas se habrían echado a perder. Ambos dejaron después de colaborar en la obra, pero D'Alembert ya había entregado sus contribuciones matemáticas.

Las contribuciones económicas (Chevalier de Jaucourt y Rousseau)

El Chevalier de Jaucourt, un médico acomodado, estuvo atendiendo gratuitamente a los pobres de la indigente población parisina. Por ello conocía todavía mejor que Diderot, quien estaba más al tanto de la miseria rural, los aspectos más tenebrosos de la sociedad urbana de la época. Como en otros campos, no siempre coinciden las opiniones de los diversos autores de los temas políticos y económicos de la enciclopedia. Hay tesis económicas mercantilistas y fisiocráticas, así como «mezclas» eclécticas. La tendencia dominante es «burguesa». La mayoría de los autores comparten la opinión de los fisiócratas de que la base de la riqueza es la agricultura, abogan por el comercio libre y ven en el *produit net,* en el «beneficio», la raíz del progreso económico. En el tratamiento del comercio exterior se perciben reminiscencias mercantilistas. El ejemplo del artículo *Hombre* muestra hasta qué punto eran «modernas» en algunos aspectos las opiniones económicas de los autores. Entre otras cosas se anima a «reducir el número de empleados suntuarios y criados». Hay circunstancias en las que el lujo no emplea con suficiente

provecho a los hombres; pero no hay ninguna en la que *el mantenimiento de criados no suponga una pérdida* (t. VIII, 1765, p. 278). Con esto, el autor que sustituye a Quesnay adopta la teoría del «trabajo productivo» que produce mercancías para el mercado, que por entonces estaba comenzando a ganar terreno y que luego sería formulada clásicamente por Adam Smith en 1776. El lujo y la servidumbre son improductivos y no contribuyen al progreso económico en el sentido de la *burgeoisie,* ya que no multiplican los productos y con ello los beneficios, sino que se limitan a «absorber» los ingresos de los capitalistas.

Por el contrario, el postulado, en el mismo artículo, a favor de una «repartición lo más equitativa posible del *produit net*» se desvía de la concepción clásica de la economía de mercado. Aquí se introducen reflexiones morales en lo económico: «Es preferible un superávit repartido equitativamente a un gran superávit repartido desigualmente que devida al pueblo en dos clases, una nadando en la riqueza y la otra encenagada en la más extrema pobreza» *(ibid.).* El autor, por tanto, diverge en este respecto de los fisiócratas.

En su contribución *Economía Política* del año 1755 traza por primera vez Rousseau un esquema de su filosofía política y de su concepción de la sociedad. El concepto central es ya la *volonté générale,* la voluntad general, cuya expresión es la ley. Los hombres sólo son libres en sociedad cuando están supeditados a la ley, que es expresión de la voluntad común. Las leyes protegen la libertad y propiedad de todos. Por supuesto, el requisito es que todos (o al menos la mayoría) acepten la voluntad común. Para lograrlo, la situación social ha de ser lo más igual posible, y la educación patriótica ha de encargarse de que desde su juventud los ciudadanos antepongan el bien común a sus intereses privados. Aún mejor que el patriotismo es la virtud *(vertu)* que lleva a los hombres a reconocer y obedecer, en cualquier caso, el bien común. «Es, por lo tanto, una de las primeras tareas del gobierno evitar la extrema desigualdad en las relaciones de pro-

piedad, no despojando de propiedades a los propietarios, sino despojándoles de todos los medios para acumularlas» (Vaughan, p. 255). La educación patriótica ha de llevar a que los *citoyens* «se identifiquen en cierto modo con el gran todo» (p. 256).

En lo posible, los gastos del Estado deben ser cubiertos por los rendimientos de las propiedades estatales, cuyos productos «son tan sagrados que su malversación o robo debería ser delito de lesa majestad». La carga tributaria debía ser repartida de un modo totalmente diferente al de la Francia contemporánea. Quien sólo tenga lo más necesario no tendría que pagar impuestos. El gravamen a los que más poseen debe ser sobre todo aquello que supera lo necesario (p. 267). Las leyes y los tribunales tienen (al contrario que en la justicia de clase dominante) la tarea de proteger a los pobres y débiles frente a los ricos y poderosos. Sin embargo, las cosas hasta entonces eran de tal modo que «cuanto más debe la humanidad a los pobres más les deniega la sociedad. La dificultad de ganar aumenta con la indigencia. Por ello la imposición ha de ser en proporción inversa a la diferencia entre su situación vital y el superávit de las propiedades» (p. 268). Los agricultores deben ser desgravados en detrimento de los ciudadanos ricos. Una política fiscal elaborada puede reducir la desigualdad de las fortunas.

Colaboraciones políticas (Diderot)

En todas las *colaboraciones políticas* se conceptúa, con John Locke, la propiedad privada como base y origen de la formación del Estado. «Uno de los más importantes propósitos de los hombres al formar la sociedad burguesa fue el de garantizar la seguridad de la propiedad, de lo adquirido o potencialmente adquirible; querían que nadie les pudiese importunar en el disfrute de sus propiedades. Con ese fin, todos acordaron renunciar a parte de sus propiedades, que se llama impuesto, para contribuir al mantenimiento y fortalecimiento de la sociedad» (*Propiedad*, t. XIII, 1765, p. 491). Pero como la conserva-

ción de la propiedad privada fue el motivo de la formación del Estado, no podía ser intención de los hombres transmitir a sus soberanos un *poder absoluto e ilimitado.* En los artículos se insiste en que «el consenso de unos hombres unidos en sociedad es el fundamento de la soberanía» (*Poder,* t. XIII, 1755, p. 255).

Para no ofender al orden monárquico en Francia los autores subrayan continuamente, tanto en los artículos históricos como en los políticos, que la monarquía francesa descansa sobre las «leyes fundamentales del Reino» y que sólo cortesanos ambiciosos e ignorantes pueden tratar de convencer a los reyes de que su poder es despótico e ilimitado. En el artículo *Despotismo,* éste se define como «el poder tiránico, arbitrario y absoluto de un único individuo», como típico en Turquía, Mongolia, Japón y Persia. El Cristianismo hizo incompatible este tipo de poder, puesto que tampoco el poder del Dios de los cristianos es arbitrario, ya que está «vinculado a las invariables reglas de Su sabiduría, justicia y bondad» (t. IV, 1754, p. 888). La referencia a «los visires», quienes a menudo ejercen el poder ilimitado en lugar de déspotas desinteresados del gobierno por su molicie y buena vida, podría ser una indirecta, comprensible para sus contemporáneos, a los Mazarinos, Richelieus, Choiseuls y otros poderosos ministros de los reyes franceses.

En el artículo *Representantes,* Denis Diderot desarrolla la teoría de la «monarquía moderada». En ella el soberano es «guardián del ejecutivo»; «pero la nación elige otros representantes para ramas del gobierno (del poder estatal). Así es en Inglaterra, donde el poder ejecutivo recae en la persona del monarca, mientras que el legislativo está dividido entre él y el Parlamento» (t. XIV, 1765, p. 143). También era muy parecida «la nación francesa cuando estuvo representada por los *Estados generales* del Reino». «Esas representaciones nacionales fueron interrumpidas en el año 1628» *(ibid.).* Los representantes del tercer estamento utilizan al monarca ante todo para amortiguar la altivez de los dos primeros estamentos. También se demuestra que el poder ilimitado daña

a los monarcas que lo ejercen: «El comercio y la manufactura son necesidades de los Estados y exigen tranquilidad; los guerreros (es decir, ¡la nobleza belicosa!) son menos necesarios. Las malas cosechas y las hambrunas son muestra de cómo una buena agricultura puede echarse a perder por los sangrientos combates entre bandas armadas (se refiere a las disputas de la aristocracia). Se necesitaban leyes y respeto para sus intérpretes... Así, los magistrados ilustrados se vuelven personajes respetados, estando en mejor disposición para juzgar los derechos del pueblo que los ignorantes nobles que desconocen la equidad...» (p. 144). El comercio y la industria precisan circunstancias pacíficas y previsibles, y de éstas sólo pueden encargarse funcionarios (burgueses) bien formados y jueces. Sin embargo, la representación popular ha de considerar todos los estamentos existentes; el clero, la nobleza y el tercer estado, al que pertenecen los funcionarios, los comerciantes, los propietarios y los agricultores. «El voto de los ciudadanos en la Asamblea Nacional tendrá peso en razón de sus propiedades» (p. 145).

La tarea del legislador consiste en procurar «el correcto equilibrio» entre estamentos y sectores comerciales: «El voto de una nobleza intranquila y ambiciosa ha de ser compensado por el de otros ciudadanos, que juzgan la paz mucho más necesaria...» (p. 146). Mientras que un desequilibrio a favor de la nobleza haría más belicosa a la nación; ocurriría lo contrario, por supuesto, con una mayoría de ciudadanos amantes de la paz en la Asamblea Nacional.

Una posición de similar equilibrio adopta el artículo *Nobleza* (t. XI, 1765). Al autor (D. J.) le parece deseable que la nobleza no tenga demasiado poder, pero que continúe con suficiente fuerza para «someter la altivez del pueblo y evitar que ataquen a la majestad del trono» (p. 166).

En numerosos artículos hay referencias a Montesquieu y sobre todo a su *división de poderes*. Por ejemplo, en el referido a la *Libertad natural* (D. J.), en el que, entre otras cosas, se dice: «No hay leyes en ningún Estado en

el que estén en la misma mano los poderes legislativo y ejecutivo. No hay ningún derecho donde el poder judicial está vinculado al legislativo y ejecutivo» (t. IX, 1765, p. 472).

El Chevalier de Jaucourt condena en su artículo *Prisionero de guerra* la doctrina de la legitimación de la esclavitud de prisioneros de guerra (t. XIII, 1765, p. 387). En general se supone, como en la filosofía inglesa contemporánea, la libertad de todos los ciudadanos, que no descarta, por supuesto, el vasallaje económico. Es sorprendente la relativamente progresista valoración de los *derechos de la mujer* en el artículo *Mujeres* del Chevalier de Jaucourt. A continuación de una amplia revisión de la posición de la mujer en los pueblos antiguos, en el judío y en los islámicos, el Chevalier comprueba que «el derecho positivo y las costumbres europeas conceden unánimemente la autoridad de la familia al hombre, que está dotado de mayor fortaleza física e intelectual y contribuye más al bien común» (p. 471). Se puede aducir en contra que al menos «es difícil demostrar que la autoridad del hombre provenga de la Naturaleza, pues ese principio sería contrario a la igualdad natural de los hombres, y sólo de la capacidad de dar órdenes no se desprende el que de hecho se tenga el derecho a ello. En segundo lugar, el hombre no siempre posee una mayor fuerza corporal, más sabiduría y ánimo, así como una mejor conducta que la mujer; y en tercer lugar, finalmente, el precepto bíblico ("él es tu señor") es formulado como la amenaza de un castigo, de lo que puede deducirse que se trata de un derecho positivo (y no de una evidencia del derecho natural)». Las mujeres convencidas de poseer una mayor capacidad de juicio o mayores propiedades que su futuro esposo pueden, por tanto, concluir un matrimonio conveniente (p. 471). Como ejemplo de que tales regulaciones aparecen en el derecho positivo, el Chevalier cita la sucesión femenina al trono en algunos países. Aunque De Jaucourt no sea un «feminista», su defensa de la igualdad de los sexos según el derecho natural representa una notable excepción en su época.

La exigencia de la tolerancia (Romili le fils)

Todas las colaboraciones sobre cuestiones políticas y religiosas tienen en común una profunda exigencia de tolerancia, así como una fuerte crítica del poder de la jerarquía eclesiástica, de la superstición y del fanatismo religioso. En las colaboraciones históricas se condena, por ejemplo, la primera Revolución inglesa a causa de su fanatismo religioso, mientras que la *Glorious Revolution* es considerada como un hecho admirable y como una mejora legítima de la Constitución. Romili le fils, el autor del artículo *Tolerancia* (t. XVI, 1765), subraya que sería un derecho del soberano de un Estado pagano el mantener alejados a misioneros cristianos si éstos destruyeran la calma y la paz de sus Estados al predicar la intolerancia. Por lo demás, nadie puede ser impelido a la fuerza a creer algo distinto de lo que, en base a su propio entendimiento, tenga por verdadero. Surge, por tanto, la exhortación a los estadistas: «Respeten sin excepción los derechos de la conciencia en toda circunstancia que no destruya la paz de la nación. Los errores especulativos son (no obstante) indiferentes para el Estado. Entre seres tan imperfectos como los hombres reinará siempre la diversidad de opiniones...» (p. 395). «Por lo que concierne a aquellos que bajo el subterfugio de la religión causan disturbios en la sociedad, maquinan rebeliones y pretenden sacudirse el yugo de la ley, reprímanlos con dureza, nosotros no somos sus apologetas. Pero no confundan, junto a los culpables, a aquellos que sólo pretenden pensar en su libertad y profesar sus creencias, que consideran las mejores, y que son, por lo demás, leales súbditos del Estado» *(ibid.)*.

Jean-Jacques Rousseau

Vida y obra

Rousseau, en razón de su origen, su modo de vida y su orientación política e histórica, representa el polo opuesto

a Voltaire. Su ideal social, una pequeña sociedad campesina formada en gran parte por familias que viven las mismas relaciones económicas y que erigen un «orden republicano», viviendo en común, en paz y sobriamente bajo leyes por ellos mismos elaboradas, tiene poco que ver con la justificación volteriana de la sociedad burguesa de clases y su dinámica económica. No obstante, ambos influyeron en la generación de los revolucionarios de 1789. Sin duda, Voltaire más en los girondinos y Rousseau, ante todo, en jacobinos y sansculottes.

Jean-Jacques Rousseau, nacido en 1712, era hijo de un relojero y ciudadano de la ciudad de Ginebra. Su padre llevó una vida nada habitual y muy inquieta; vivió un tiempo en Constantinopla y leía a Tácito y a Pufendorf.

Jean-Jacques fue colocado como aprendiz de escribiente en el despacho de un abogado, y luego junto a un grabador de cobre. A los quince años huyó de la ciudad; un intelectual católico le envió junto a Madame de Warens. Se convirtió al catolicismo y entró en un seminario de catequesis de Turín. Expulsado del servicio del conde de Gouron por un pequeño hurto, se dirigió de nuevo en 1730 a Madame de Warens y, tras una breve estancia en París, retornó junto a la querida «Maman». Junto a ella transcurrió, como su amante, una feliz época en su casa de campo, Les Charmettes. Los estudios autodidactas de filósofos y teóricos del derecho natural como Descartes, Leibniz, Malebranche, la *Lógica* de Port Royal, Pufendorf, Grocio, Burlamaqui y Barbeyrac pusieron los fundamentos para sus futuros trabajos. En 1737 era preceptor en Lyon, en casa de M. de Sainte Marie, en 1741 se trasladó a París y en 1743 ocupó durante un año el cargo de secretario personal del embajador francés en Venecia.

A su regreso fue secretario del Fermier général Francueil. En esta época mantuvo contactos con Diderot, Condillac, D'Alembert, Raynal, Grimm y Holbach. Escribió artículos para la Enciclopedia (*Economía Política* y múltiples aportaciones sobre la música) y escribió el *Discurso sobre las ciencias y las artes (Si el restablecimiento de las ciencias y las artes ha contribuido a mejorar las cos-*

tumbres), que recibió en 1750 el premio de la Academia de Dijon y lanzó al autor de un solo golpe a la fama. La idea de responder negativamente a la pregunta de la Academia fue sugerida a Rousseau por su por entonces amigo Diderot, pero, en cualquier caso, el texto de Rousseau destacó, tanto por su tesis como por su retórica arrebatada, entre los muchos escritos presentados al premio.

En 1755 siguió el segundo, y más radical, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, que, naturalmente, no fue premiado. Aquí y en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* delinea Rousseau su filosofía de la historia, que contiene también una historización de la concepción de los hombres y que nunca abandonó. La división que en la antigua bibliografía sobre Rousseau se establecía entre «crítica negativa de la cultura» hasta 1692 y «crítica positiva de la cultura» a partir de entonces —en el *Emilio* y el *Contrato Social* (1792)— no puede sostenerse. El año 1755 supone tal censura en la vida de Rousseau que —para adaptar su forma de vida a sus concepciones filosóficas— renunció a su espada, su camisa y sus ropajes de caballero para llevar en el futuro ropas de burgués y vivir del trabajo de sus propias manos (como copista musical). Ciertamente, muchas de las damas de la buena sociedad estaban dispuestas a pagar altos precios por las hermosas copias de mano del famoso escritor.

Su crítica actitud hacia el progreso y su sensible religiosidad libre de dogmas llevaron a Rousseau, cada vez en mayor grado, a oponerse a la *Weltanschauung* de sus contemporáneos. Voltaire, al que había enviado respetuosamente el segundo *Discurso*, bromeó en una respuesta escrita sobre el apóstol del «retorno a la Naturaleza». También terminó discutiendo con su amigo Diderot. Sobre la base de conflictos materiales y personales (a los que también colaboraron fracasos amorosos), Rousseau comenzó a sentirse cada vez más solo y perseguido. En 1754 se había «reconvertido» al calvinismo, pero la ciudad de Ginebra, así como el parlamento y el arzobispado de París, habían condenado su *Emilio*. Durante un tiem-

po, Rousseau encontró refugio junto a Milord Maréchal, el gobernador prusiano de Neuchâtel, que pertenecía a la corona de Prusia. Entre 1767 y 1770 estuvo, invitado por David Hume, en Inglaterra. Sin embargo, y a diferencia de Voltaire y Montesquieu, no se entusiasmó por el sistema político británico y se separó de su anfitrión en no muy buena armonía. Los últimos catorce años de su vida transcurrieron como huésped, con frecuencia indeseado, en las posesiones campestres de los nobles franceses. Murió en 1778, en Ermenonville à Paris.

Si se quiere entender adecuadamente el pensamiento político de Rousseau habrá que recurrir, como fundamento, a su pesimista filosofía de la historia y utilizar sus trabajos «prácticos», surgidos tras el *Contrato Social,* como ilustraciones de la conversión de la teoría en praxis. Dos años después del *Contrato* (1764), Rousseau escribió sus *Cartas escritas desde la montaña,* con las que intentaba incidir en las discusiones políticas de su ciudad natal, Ginebra, representando los derechos del «gran consejo» y del conjunto de los ciudadanos frente a la usurpación del «pequeño consejo» y de los patricios. En 1765, por encargo de Buttafuoco, elaboró un *Proyecto de Constitución para Córcega.* Suponía que Córcega era el Estado europeo que mejor podía tener una constitución según el espíritu del *Contrato Social.* Finalmente, en 1772 escribió, por encargo del Conde de Wilhorski, miembro de la federación polaca de nobles de Bar, las *Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia,* que muestran bien a las claras cómo imaginaba la reforma de un gran Estado ya ampliamente desarrollado. Para los Estados como Inglaterra o Francia no veía, sin duda, esperanza alguna de reforma, como atestigua su correspondencia. En ellos, sólo mediante una cuidadosa educación tutorial, algunos individuos (como Emilio) pueden librarse del corruptor influjo de la sociedad competitiva y de clases. Sólo para los hombres que viven en estas sociedades están orientadas las novelas de Rousseau y su pieza teatral *Narciso o el amante de sí mismo.*

La teoría de la historia en Rousseau

En el principio de toda interpretación adecuada de Rousseau ha de situarse su crítica de la sociedad contemporánea, que se diferencia en muchos aspectos de la de la mayoría de los ilustrados. En su caso, se trata menos de una confrontación con el *Antiguo Régimen* que de una crítica de la sociedad competitiva burguesa que ya mostraba sus primeros rasgos, y que, en su opinión, era la causa del absolutismo monárquico. Mientras los *fisiócratas* y Voltaire únicamente criticaban la ausencia de liberalismo y racionalidad en el orden de poder monárquico, y Montesquieu y D'Argenson (y hasta cierto grado también Diderot) templaban mediante disposiciones institucionales el poder monárquico, adecuándolo a los intereses de una economía que se desarrollaba de un modo dinámico, Rousseau condenaba precisamente esa dinámica económica y los antagonismos sociales por ella incesantemente agudizados, sobre los cuales se eleva el poder estatal absoluto. En el prólogo a su comedia *Narciso* se refiere brevemente a las teorías de los economistas que ven surgir el bien común mayor posible de la interacción entre hombres depravados y egoístas, y afirma:

«Estas ideas son indudablemente hermosas y expresadas de un modo favorable; pero si se observan de cerca y sin prejuicios, hay que tachar de nuevo algunos de los méritos que en un principio parecían poseer. Realmente causa maravilla el que los hombres se hayan visto abocados a una situación en la que les es imposible convivir sin que se exploten mutuamente, compitan, se engañen, se traicionen unos a otros y se destruyan. Habrá que cuidarse de inmediato de mostrarnos tal como somos: pues ante dos hombres cuyos intereses coinciden habrá tal vez cien mil que tengan intereses contrarios y no hay otro medio para solucionarlo con éxito que engañar o aniquilar a toda esa gente. Tenemos aquí la nociva fuente de los actos violentos, de la traición, de la malicia y demás atrocidades que hacen necesaria una situación en la que cualquiera, si pretende contribuir a la felicidad, el bienestar

y el respeto de los demás, sólo se esfuerce por cargar con los suyos sobre sus propias espaldas. ¿Qué hemos ganado con ello? Mucha charlatanería, imperios y sofistas, es decir, los enemigos de la virtud y de la sana razón humana. Para ello, hemos perdido la inocencia y las (buenas) costumbres. La mayoría se arrastra hacia la miseria; todos son esclavos del vicio. Los crímenes aún no realizados se encuentran ya en el corazón, y para su realización falta tan sólo la certeza de su impunidad. ¡Qué singular situación aquella en la que quienes ya han acumulado riquezas siempre facilitan los medios para su acrecentamiento y en la que a aquel que nada tiene le es imposible adquirir algo; en la que el hombre honrado no posee medio alguno para salir de la miseria, los grandes estafadores reciben los mayores homenajes y se está obligado a renunciar a la virtud si se quiere ser un caballero (hombre de honor)!» (*Oeuvres,* ed. Hachette, V, p. 106).

Esta crítica de la sociedad contemporánea, ya anunciada en el primer *Discurso,* se dirige, en primer lugar, a la depravación moral y, en segundo término, a la diferenciación social, que lleva, por una parte, a una gran acumulación de riquezas y, por otra, a la pobreza. De hecho, los hombres se comportan en este momento como los describiera Hobbes en *El Leviathan.* Rousseau critica al autor inglés porque confunde al hombre contemporáneo con el «hombre por antonomasia». El desarrollo histórico descrito en el segundo *Discurso* debe mostrar cómo se pudo llegar a tal depravación del hombre a lo largo de la historia.

El punto de partida de la evolución es la subordinación de una esencia afín a la humana, primitivamente aislada, viva y autosatisfecha, que vaga por los bosques, movida tan sólo por el instinto de supervivencia y la *commisération,* una aversión a producir sufrimientos innecesarios a sus semejantes. Esta situación en ningún modo es «ideal», y Rousseau en ningún momento pensó que fuera posible o siquiera deseable volver a ella. El hombre primitivo se diferenciaba del resto de los animales por una cierta libertad (los instintos no le constreñían) y «perfectibilidad».

Ambos factores comenzaron a actuar a partir del momento en que se llegó a la unión de varios hombres. Las catástrofes naturales obligaron al hombre a unirse a otros para protegerse de los incendios forestales o de las inundaciones (o también de los animales salvajes). De estas primeras y relajadas asociaciones surgió «el salvaje» *(le sauvage),* que vivía de la caza y de la pesca. Cuando, a consecuencia del aumento de la población, la caza y la pesca resultan insuficientes, aparece la sociedad pastoril de los «bárbaros», que se unen en grandes familias bajo un patriarca y desarrollan paulatinamente necesidades culturales diferenciadas. Esta época de la historia de la humanidad es considerada por Rousseau como «edad de oro», pues se trata sin duda de «un verdadero centro entre la indolencia de la situación primigenia y la desenfrenada actividad de nuestro egoísmo. Hubo de ser la época más feliz y duradera. Cuanto más se piense en ella tanto más se reconoce que tal situación fue la menos expuesta a revoluciones y la mejor para el hombre» (*Pléiade,* t. III, p. 171). Hasta el sedentarismo y la agricultura, que condujeron a la propiedad del suelo, no comenzó el imparable declinar moral. Los individuos hacían continuos progresos, mientras la sociedad se desmoronaba.

A través de la diferenciación de las propiedades y la división del trabajo entre herreros y agricultores, que Rousseau sitúa en el mismo momento de la aparición de la agricultura, aparece la dependencia de unos hombres respecto a otros; los herreros dependen de los agricultores y éstos de aquéllos. Sobre la base de la propiedad privada del medio de producción más importante, el suelo, aparecen diferencias en la posesión. Comienza a representar un papel el prestigio social. Quienes no poseen tierras (aquellos que han llegado demasiado tarde para apropiarse, mediante el cultivo, de un trozo de tierra) dependen del propietario del suelo y amenazan su propiedad.

Mientras las sociedades pastoriles podían, simultáneamente, convivir en un orden natural, por lo que Rousseau aceptaba abiertamente la dependencia del patriarca como «natural», en las sociedades agrícolas (la primera fase de

la *Civilización,* como la denominaba Rousseau) nació la necesidad del Estado, el orden legal y el gobierno. Rousseau admite que el estímulo para la fundación del Estado partió de los propietarios, quienes, mediante «razones aparentes», pudieron convencer a los que no poseían tierras para la conclusión de un contrato, cuyas ventajas sólo (o en primer término) favorecían a los propietarios. El contrato descrito en el *Contrato Social* se diferencia esencialmente de este otro contrato previamente inicuo. A lo largo de la posterior evolución crece necesaria y permanentemente el poder de los gobiernos, hasta que, finalmente, todos son impotentes ante el déspota. Friedrich Engels califica en el *Anti-Dühring* esta perspectiva como «dialéctica», ya que conduce de nuevo a la igualdad primitiva. Pero la visión de Rousseau de la servidumbre general en ningún caso es positiva. Para él representa en mucha mayor medida el funesto punto final de una evolución fatalista. El retardarla es la tarea principal de la política.

La imagen del hombre en Rousseau

La evolución externa desde el hombre primitivo, que vive aislado, hasta la sociedad contemporánea está acompañada por una profunda modificación en el ser del hombre. Primitivamente los hombres son autárquicos no sólo material, sino también psíquicamente. En la época en que vivían como pastores había ya preferencias individuales, amor y admiración por talentos singulares, pero en tanto no existía todavía la división del trabajo ni la propiedad privada, este aspecto se mantenía dentro de ciertos límites. Los instintos predominantes eran, en primer lugar, el instinto de autoconservación (*amour de soi,* amor a sí mismo) y la conmiseración *(commisération).* En la naciente sociedad de clases, que Rousseau hace coincidir ya con el sedentarismo, este amor a sí mismo se transforma en amor propio *(amour propre).* Se refiere con ello a lo que más tarde se llamará en francés *égoisme.* Mientras el amor a sí mismo «siempre es bueno y adecuado al orden, de

forma que cualquiera está dotado (por la Naturaleza) con el instinto de autoconservación...», esto no es así por lo que al amor propio respecta (*Oeuvres,* II, p. 193).

Rousseau conoce el amor propio, evidentemente, en las obras de los moralistas Vauvenarques y La Rochefoucauld, pero sobre todo en las del filósofo y teólogo Malebranche, cuya influencia en su pensamiento no ha sido aún bien estudiada. «No deben confundirse *amour propre* y *amour de soi même,* pues son dos pasiones muy distintas en su esencia y efectos... El *amour propre* es sólo un *sentimiento relativo,* artificial, que surge en la sociedad y que induce a todo individuo a otorgarse a sí mismo un valor mayor que a cualquier otro, que inspira a los hombres todos los males que mutuamente se causan y que es la verdadera fuente del honor» (Vaughan, I, p. 217).

Podemos encontrar una descripción más precisa de la transformación del amor a sí mismo en amor propio en el tardío escrito autobiográfico *Rousseau, juez de Jean-Jacques* (1772-1775): «Las pasiones primigenias, todas las cuales se orientan a nuestra felicidad y nos ocupan con aquellos objetos a los cuales se remiten, tienen el amor a sí mismo como principio y son siempre, por su esencia, dulces y dignas de ser amadas. Mas cuando algún obstáculo las mantiene apartadas de su objeto, se preocupan más del obstáculo, para evitarlo, que del objeto que quieren alcanzar. Entonces se modifica también su esencia y se transforman en coléricas y llenas de odio. Así, el amor a sí mismo, sentimiento bueno y absoluto, deviene en amor propio, que se compara, exige favores y cuyo placer es puramente negativo. Ya no busca complacerse con nuestro propio bien, sino tan sólo con el mal que los otros reciben» (*Oeuvres,* Hachette, IX, pp. 107 y ss.).

A partir de esta descripción puede uno hacerse una idea de lo que Rousseau pensaba. En una sociedad competitiva cada uno se esfuerza por «llegar a la cumbre». El sentimiento de sí mismo, su autoconciencia crece en la medida en que supera a otros y les deja atrás. Los bienes a los que alguien que se halla en esta situación aspira sirven en primer lugar al prestigio que procuran, no a la satis-

facción de necesidades psíquicas y menos aún a otras necesidades de los sentidos menos indispensables (que Rousseau llama *necesidades de lujo y de sensualidad*). Estos sentimientos relativos representan un papel tanto mayor cuanto más progresa la evolución de la sociedad y el desarrollo del individuo.

La transformación del amor a sí mismo en amor propio sería más enigmática si no se diera también —según Rousseau, como contrapeso— la evolución de la *conciencia*. En los escritos más antiguos de Rousseau la conciencia se entiende como «sentimiento ético» y se sitúa como una definitiva contraposición a la razón ilustrada. Esta concepción ignora, sin embargo, la muy precisa descripción de Rousseau de la conciencia. No obstante, es cierto que Rousseau —a diferencia del racionalismo ilustrado y muchos filósofos naturales— no identifica la conciencia con el cálculo racional de los beneficios sociales. Un cálculo tan sobrio, en su opinión, nunca motivará acción alguna. Pero la conciencia tampoco representa simplemente un sentimiento puro. Hay que notar, así Rousseau en su apología al Arzobispo de París Christoph de Beaumont, que el hombre «no es un ser simple, sino que está conformado por dos sustancias». Por tanto, tampoco el «amor a sí mismo es una pasión simple, sino que posee dos principios, por un lado el ser espiritual *(l'être intelligent)* y por otro el sensual, cuyo deseo nunca es el mismo. El deseo sensual persigue la dicha corporal, el *amor a la ordenación de la dicha del alma*. Esta última lleva, *cuando se ha desarrollado y es activa, el nombre de conciencia*» (*Oeuvres*, III, p. 64). La razón, que pone ante la vista del hombre espiritual el orden (divino), no es ciertamente la misma que aparece al servicio de las pasiones sensuales. Aun sin haberlo expresado con precisión, Rousseau participa aquí de un antiguo y sustancial concepto de razón: «Conocer el bien no significa todavía amarlo. El hombre no posee un conocimiento innato del bien, mas en cuanto la razón lo conoce hace que su conciencia lo ame. Este sentimiento (el amor) es innato» (*Oeuvres*, II, p. 262).

Mientras Rousseau se refiere expresamente a la antigua

literatura teológica (*Logique de Port Royal,* Malebranche) y a los moralistas Vauvenarques y La Rochefoucauld, Denis Diderot rechazó claramente su crítica del *amour propre* (véase su artículo *Lujo* en la Enciclopedia). Tanto para los *fisiócratas* como para Adam Smith, el «amor propio» y la competencia por el bienestar, el prestigio, la influencia, etc., eran medios útiles para el acrecentamiento general de la riqueza y el progreso social. Estos autores preferirían poner en lugar del término *amour propre* el de *interesse*, una expresión que Rousseau casi no utiliza.

El realismo de Rousseau se muestra en que, aun aceptando la formación de la conciencia en sociedad civilizada y diferenciada, no acepta que ello fuera posible sólo para definir la conducta justa de una mayoría de individuos. En su artículo *Economía Política* (1755) propuso, por tanto, como «sustituto» de la concienciación y virtud no alcanzable por todos los ciudadanos, el *patriotismo,* que alcanza los efectos de la *vertu* con los medios de un *amour propre* sublimado. Sin duda, el patriotismo sólo puede crecer donde la consideración social y los hechos patrióticos pueden adquirirse antes y mejor que a través de la riqueza individual. En consecuencia, una de las principales tareas de un buen gobierno será el fomentar las actitudes patriotas en la población. Rousseau se refiere aquí expresivamente a las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*: cuanto mayores son las contradicciones sociales en un país, menor es la virtud (el cumplimiento de la voz de la conciencia transformado en costumbre) y más importante es el fomento del espíritu patriótico en la población.

La única forma de Estado legítima: la República

El problema al que el *Contrato Social* de Rousseau pretende dar respuesta fue formulado por él mismo al comienzo con toda la claridad deseable: «El hombre ha nacido libre, y en todo lugar está encadenado... ¿Cómo se ha dado esta transformación? No lo sé. ¿Qué puede hacer-

la legítima? Creo poder responder a esta pregunta.» No se trata entonces de cuestionar el principio de todo orden estatal y de toda forma de dependencia, sino de hallar el orden legítimo en la convivencia humana. Consideraba que no podía responder a la cuestión del origen de las relaciones de dominio y servidumbre existentes (en su mayoría, y según la concepción de Rousseau, no legítimas), aunque lo intentara en el *Segundo Discurso*. Se puede entender que esta cuestión ya no le interesa más.

Como introducción, Rousseau recuerda una serie de justificaciones tradicionales: ni el poder de los padres sobre los hijos (que desaparece al hacerse adultos), ni el de los más fuertes (que siempre es precario y no establece una relación de derecho, sino sólo de poder), ni la «superioridad natural» de una parte de la humanidad sobre el resto puede justificar la dependencia humana. Con ello sólo el contrato queda como fundamento legitimador de una relación de dependencia. Es válido, por tanto, «el encontrar una forma de asociación que, con todo el poder colectivo, defienda la persona y los bienes de cada asociado, y mediante la cual cada uno, en tanto se une a todos los demás, permanece tan libre como antes» (*CS*, I, 6).

La *asociación* ha de ser verdadera, y no una simple *agregación*. Una agregación forma sólo una «multitud» que siempre necesita un «señor» *(maître)* para permanecer unida. Una asociación, por el contrario, tiene un jefe *(un chef)*, situado en la cumbre de su pueblo *(peuple)* y que lleva a efecto sus deseos colectivos. La asociación crea un «cuerpo político» *(corps politique)*, que posee propiedades que sólo se dan en él y que no aparecían en los individuos aislados.

Esta comunidad, según Rousseau, se verifica precisamente porque «cada uno» entrega «todos sus derechos» por entero a la comunidad. Sólo cuando todos así lo hacen, sin reserva alguna, se dan las condiciones contractuales verdaderamente iguales para todos y nadie puede tener interés en hacerlas gravosas para otros. Simultáneamente, por esta vía surge una «asociación completa». Si existen derechos de reserva para algunos, se podrá llegar

siempre a una lucha entre éstos y la comunidad por su interpretación. Sin embargo, finalmente cada uno se entrega a *la comunidad* y no a un individuo, de forma que no surge una relación personal de dependencia (y por ello los asociados permanecen «libres como antes»). Son dependientes, pero de un «cuerpo» al que pertenecen como miembros (en tanto que *ciudadanos*).

La famosa fórmula mágica del *Contrato Social* resume de un modo casi místico la transformación que debe producirse en los individuos mediante la constitución de una república legítima: «Cada uno de nosotros sitúa su persona y todo su poder bajo la guía superior del ser colectivo; y, como corporación, aceptamos a cada componente como miembro indisociable del todo» (*CS*, I, 6). Cada uno renuncia en bien de la comunidad, que sólo existe a través de esta renuncia, a sus (egoístas) deseos propios. De este modo surge un *cuerpo moral y colectivo*, el sujeto de la soberanía (hacia fuera y hacia el interior) y que es el único legítimo legislador. Rousseau incluye en esta fórmula un tipo de transformación fundamental en el ser del hombre: en un principio eran individuos autónomos, ahora son (en tanto que *citoyens*) miembros de un cuerpo colectivo. Se trata —así puede interpretarse a Rousseau— de una de las formas del contrato descritas por Thomas Hobbes: el contrato de uno con cada uno de los demás en bien de *todos*. En oposición a Hobbes, Rousseau sólo considera legítima *esta* forma del contrato, por cuanto sólo ella no atenta a la libertad de los individuos.

Sin duda, la simple fórmula obvia un problema fundamental: los *ciudadanos* que gozan de la libertad en la república no son los mismos «seres» que antes se encontraron para concluir un contrato. «Quien se atreva a dar una institución a un pueblo ha de sentirse en la situación de, por así decirlo, *modificar la naturaleza del hombre* y transformar a cada individuo, que por sí mismo es *un todo completo y aislado*, en una *parte de un todo mayor*, del que en cierto grado ese individuo recibe su vida y su ser; modificar la constitución humana para reforzarla, situar una existencia *parcialmente moral* en el lugar de la

físicamente independiente, que todos hemos recibido de la Naturaleza» (*CS*, II, 7).

De este modo, el «hombre natural» deviene en *ciudadano* artificial. Se trata, en el doble sentido que el término tiene en francés, de un *être moral*: una esencia espiritual (no física), y una esencia ética, marcada por la *vertu* o que al menos posee en su patriotismo un sustituto de la virtud ausente. «El virtuoso —dice el *Emilio*— se ordena en relación al todo... El malvado ordena el todo en relación a sí mismo. Este se vuelve el punto central de todas las cosas, aquél mide su radio y permanece en su sitio» (*Oeuvres*, Hachette, II, p. 263).

La comprensión del *Contrato Social* se clarifica también con una visión de la dualista imagen del hombre en Rousseau. Como esencia espiritual-ética, los *ciudadanos* están unidos a la comunidad y son «soberanos». Su actividad consiste en la *legislación*. Su voluntad es (idealmente) la *voluntad común*. Sin duda, los ciudadanos reales nunca podrían corresponder por completo a esa su «esencia». Como seres éticos se encuentran bajo las leyes, en cuya aprobación han colaborado como espíritus morales. En tanto dependientes son *sujets*, súbditos. En el medio, entre los súbditos aislados y la sociedad que legisla, se encuentra el gobierno *(magistrat)*. Es suya la tarea de utilizar las leyes para casos particulares, sea mediante acciones de la *administración*, sea en la *administración de justicia*, dos funciones que Rousseau no diferencia con claridad. Mediante la asociación los súbditos se transforman en ciudadanos, y mediante el aislamiento se convierten de nuevo en súbditos. En tanto que como *sujetos* tienen una voluntad particular, como *ciudadanos* idealmente sólo la voluntad general que tiende al *bonum commune*.

Más importante que la idea del contrato (que no es particular de Rousseau, aunque él le diera una forma especial), que coincide con la formación de la sociedad y el establecimiento del dominio (de la ley del gobierno unido a la ley), es el concepto de la *voluntad general*. La voluntad general no es de ningún modo y siempre auto-

máticamente idéntica a la voluntad de la comunidad (o de la mayoría) de los ciudadanos. Más bien se acepta como una magnitud metafísica que sólo deviene realidad cuando al menos una mayoría de los ciudadanos quiere de hecho esa voluntad general, que tiende a la conservación de la sociedad. Para realizarlo, los ciudadanos han de ser *virtuosos* o, al menos, han de dejarse guiar por el patriotismo, que les incita a preferir el bienestar del todo a su ventaja privada. En la primera redacción del *Contrato* se dice: «Como de hecho la voluntad aspira siempre al bienestar del sujeto volitivo y la voluntad particular tiene como fin el bienestar privado, así como la voluntad general el bienestar general, se sigue que sólo esta última es o debe ser el motor de un cuerpo social» (Vaughan, I, p. 462). Por tanto, con frecuencia puede darse también «una diferencia entre la voluntad de todos *(volonté de tous)* y la voluntad general, que sólo se dirige al interés general, mientras que la anterior considera también el interés privado y representa únicamente una suma de voluntades particulares» (*CS*, IV, 1).

Si la voluntad general ya no prevalece en la mayoría de los ciudadanos, la república, según Rousseau, está perdida. Una república legítima sólo es posible mientras, al menos en la mayoría de los ciudadanos, la *virtud* (y como sustituto el patriotismo) venza al *amor propio* y cuando ante la cuestión de la aceptación o rechazo de un proyecto de ley no sea el interés particular, sino el bienestar general quien decida.

Frente a otros Estados, el *corps politique* se comporta como *puissance,* como poder. Aquí su voluntad no es voluntad general, sino la voluntad particular de un colectivo frente a otro. El gobierno está estrechamente ligado a las leyes, los súbditos deben obediencia al gobierno (en tanto y mientras éste, por su parte, se mantenga dentro de las leyes). Rousseau no conoce mecanismos de control adicionales o el derecho a la oposición. O bien la república es legítima, y todo lo dicho es válido, o no lo es, con lo que ya no hay leyes vigentes y en su lugar aparece la anarquía o la tiranía.

Rousseau reconoce una *división de poderes* entre una *sociedad* que *legisla* y un gobierno *ejecutivo*. Sólo puede perjudicarla el que los legisladores quieran también gobernar (como en la «república democrática»), porque entonces la voluntad se dirige a particularidades, lo cual es perjudicial para la orientación de la voluntad general. Del requerimiento injusto de la capacidad de legislar por parte del gobierno resulta la tiranía.

Mientras que la capacidad de legislar (Rousseau no diferencia entre *ley constitucional* y *leyes simples*) ha de radicar inapelablemente en el conjunto de los ciudadanos, si el orden ha de ser legítimo el poder ejecutivo *(magistrat)* puede recaer en uno, en varios o en una mayoría. El Estado legítimo se llama república, el gobierno de uno sólo monarquía, de varios aristocracia, y de la mayoría democracia (Rousseau establece una serie continua, y a partir de una participación del 50 por 100 más 1 del conjunto de ciudadanos nos hallamos ante un gobierno democrático). Según esta definición, un gobierno democrático se encontraría en la frontera del autogobierno de cada uno. A Rousseau no le parece realista: «En rigor, nunca ha existido una democracia, ni la habrá nunca» (*CS*, II, 4). Pero sobre todo en las sociedades contemporáneas no es posible que todos (ni siquiera una mayoría) participen en el gobierno, ya que los ciudadanos han de preocuparse en primer lugar por su subsistencia. En las antiguas sociedades esclavistas era diferente, pero entonces había hombres que no podían ser ciudadanos.

Mientras un Estado pequeño y abarcable, en un caso óptimo, podría ser gobernado democráticamente, uno mayor necesita una forma de gobierno más fuerte, es decir, concentrada en unas pocas manos (la aristocracia). A partir de una determinada magnitud la monarquía es inevitable, y a partir de una frontera no bien determinada por Rousseau la república legítima se transforma en despotismo (o tiranía). En el *Contrato Social* se dice: «En la democracia el pueblo sufre menos cargas; en la aristocracia, algo más, y en la monarquía la carga es mayor. Por tanto, la monarquía corresponde a naciones ricas, la

aristocracia a Estados con un bienestar moderado y la democracia a Estados pequeños y pobres» (*CS*, III, 8).

La ley bajo cuyo sólo dominio los súbditos pueden ser libres no es definida por Rousseau únicamente de un modo *formal* (positivista), a través de su origen, a partir del acuerdo de la asamblea del pueblo. Se fija también *internamente*. También su objeto, como su origen, ha de ser *general*. No puede haber leyes especiales para determinados individuos o familias (es decir, ni privilegios ni discriminación). Las leyes sólo pueden concernir a una cantidad general e indeterminada de casos futuros, y no a una, necesariamente delimitada, de casos ya existentes. Por ello, no hay «leyes retroactivas». Por esta razón el legislador tampoco puede, por ejemplo, expropiar a una parte de la población que dispone de grandes propiedades. Una ley semejante sería ilegítima, al ser retroactiva, lo cual, en el pasado, era manifiestamente posible; es decir, acumular posesiones más allá de ciertos límites. Por el contrario, es bien posible limitar una futura acumulación mediante un máximo establecido de la propiedad. Por ejemplo, Rousseau propuso un proyecto de ley semejante para la constitución de Córcega, aunque dejara abierta la magnitud exacta de la posesión, ya que no conocía suficientemente las condiciones. Finalmente, el legislador puede anular *toda propiedad* (de los medios de producción, por ejemplo); pero Rousseau lo consideraba inoportuno, pues en ese caso ni las leyes ni el gobierno podrían ya actuar frente a los desposeídos. A pesar de todas las críticas a las grandes propiedades, Rousseau, evidentemente, no imagina una sociedad política no fundada en la propiedad privada. La propiedad común no aparece entre sus proyectos.

Condiciones previas para el establecimiento de una república legítima y condiciones para su conservación

Algunos revolucionarios de 1789 creyeron ver en el *Contrato Social* una cierta incitación a la acción también

con respecto a Francia. Particularmente Maximilien Robespierre se declaró partidario del gran ginebrino e intentó en lo posible llevar a cabo sus ideas. Pero Rousseau había dejado claro, tanto en el *Contrato Social* como en sus escritos sobre Córcega y Polonia, que de ningún modo podía implantarse un orden político legítimo en todos lados y en cualquier tiempo. Las dos condiciones que consideraba indispensables eran, por un lado, la *«juventud relativa» de un pueblo* aún no descompuesto por las contradicciones sociales y el egoísmo individual, y por otro la *relativa limitación del territorio estatal.* Ambas condiciones están interrelacionadas en su capacidad de convicción hasta tal punto que los grandes Estados con grandes diferencias en la propiedad cuidan de que la virtud y el patriotismo de los ciudadanos sea perjudicial.

«La mayoría de los pueblos puede aprender durante su juventud, con la madurez se vuelven incorregibles. Cuando han adquirido ya ciertos hábitos y con ello han establecido ciertos prejuicios, *es una empresa peligrosa e inútil el querer reformarlos.* Un pueblo semejante ya no soporta que se actúe sobre sus sufrimientos para evitarlos, como esos enfermos que se estremecen al ver al médico» (*CS,* II, 8). Sólo los pueblos que fueron conquistados en su juventud por un tirano extranjero, pero que guardaron en su interior suficiente virtud y patriotismo pueden recuperar de nuevo su libertad (sirva de ejemplo Suiza). Juventud significa, entre otras cosas, pequeñas diferencias en la propiedad, costumbres simples, moderación, preponderancia de esa *heureuse mediocrité,* la feliz mediocridad que para Rousseau, y siguiendo a Aristóteles, es la base social apropiada para una república sana.

Rousseau se refiere también expresamente a la magnitud adecuada del territorio. Los Estados demasiado pequeños no pueden bastarse a sí mismos, no pueden prescindir (económicamente y por lo que respecta a su defensa) de otros. Los demasiado grandes, por el contrario, no soportan una legislación uniforme, porque las condiciones de vida entre sus ciudadanos son demasiado diferentes. Incluso en Córcega es imposible una asamblea popular

con todos los ciudadanos, y ha de ser sustituida por asambleas de tipo provincial. También la cohesión de los ciudadanos entre sí se ve afectada por una extensión excesiva del territorio. Como Rousseau rechaza expresamente toda suerte de *representación* y —al menos en el *Contrato Social*— sólo reconoce la legislación directa por parte de todo el pueblo del Estado, esta delimitación ha de ser tomada muy en serio. Por lo que respecta al tamaño de Polonia, propone como lejano objetivo su división en 33 repúblicas federadas, en las que sería más factible la legislación por el pueblo. Mientras tanto acepta una solución de compromiso que consiste en que las asambleas provinciales envíen delegados al parlamento de Varsovia provistos de instrucciones escritas (es decir, de mandatos imperativos) y que a su regreso deben dar cuenta de su misión.

Como siempre surgen objeciones a mi tesis de que Rousseau rechaza, por irrealizable, un cambio revolucionario en Francia, querría citar un párrafo de su escrito autobiográfico *Rousseau, juez de Jean-Jacques*: «La naturaleza humana nunca vuelve atrás, y nunca se retrocede a los años de la inocencia y la igualdad cuando ya se ha alejado uno de ellos... Por tanto, tampoco sería posible, en su opinión (de Rousseau), devolver a los pueblos populosos y los grandes Estados a su original ingenuidad, sino únicamente, en lo posible, *mantener el progreso de aquellos* cuya pequeñez y situación les ha *preservado para una tan rápida evolución hacia la perfección de la sociedad y la decadencia de la especie.* Trabajó por su patria (se refiere a Ginebra) y por las pequeñas ciudades, sobre cómo están constituidas» (*Oeuvres,* IX, p. 287).

El «mantenimiento del progreso», que en su opinión produce muchos más sufrimientos que ventajas, era para Rousseau la auténtica tarea del gobierno. Por esta razón exigía la prohibición de máquinas que ahorraran el trabajo: «Es necesario que en todo lo que dependa de la industria (actividad) humana, sea cuidadosamente proscrita toda máquina o invención que disminuya el trabajo y ahorre fuerza de trabajo y que pueda producir el mismo

resultado con menos esfuerzo» (Vaughan, I, p. 320, fragmentos del *Contrato Social*).

Para mantener el mayor tiempo posible una república ya establecida (la duración perenne le parece a Rousseau irreal) las diferencias de posesión deben ser delimitadas (para ello sirven las leyes impositivas y la prohibición acumulativa de Córcega), y el gobierno ha de tomar en su mano la *educación* patriótica de los ciudadanos. Tanto en el *Esbozo de una constitución para Córcega* como, sobre todo, en las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia,* las propuestas sobre la educación de los ciudadanos tienen una gran importancia.

El patriotismo de los polacos debe ser promovido mediante la conservación y el fomento del traje nacional, de competiciones públicas (juegos deportivos, diríamos ahora) y la instrucción que dan los estadistas que en el futuro desempeñarán los más altos cargos. Honrando los actos patrióticos, los ciudadanos deben apartarse del esfuerzo por el prestigio mediante la riqueza y ser dirigidos hacia la virtud. Las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia,* como ha mostrado Baczko (1978), tiene una poderosa influencia sobre la imagen que los polacos poseen de sí mismos y proporcionan a la opinión pública europea en el siglo XIX. Rousseau halló un fuerte eco ante todo en los románticos polacos. Adam Mickiewicz debió de saber de memoria muchas páginas de las *Consideraciones.* Jean Fabre describió el libro como «la primera novela de la energía nacional» (*Pléiade,* t. III, p. CCXLIII). Por el contrario, en países como Francia una educación estatal de los ciudadanos ya no es posible. Emil es educado como hombre, no como ciudadano. Debe consolidarse moralmente en una suerte de provincia pedagógica durante el tiempo suficiente como para que, en medio de una ciudad corrompida, pueda conservarse virtuoso. Aunque continuamente esté preparado para cumplir su deber como ciudadano, puede, si es necesario —y para ello aprende un oficio manual—, abandonar su patria. Como dice Rousseau, ya no tiene *patrie,* sino sólo un *pays.* «De todas las ocupaciones que los hombres pueden adoptar

para su sostén, el *trabajo manual* es el que más le acerca al estado natural. La condición más alejada de la propiedad de seres humanos es la de los oficios manuales. Un artesano depende sólo de su trabajo. Es tan libre como el labriego (campesino) esclavo, pues éste depende de sus campos» (*Oeuvres,* II, pp. 515 y ss.). La «república sana» debe estar constituida por pequeños campesinos y artesanos. En los desnaturalizados grandes Estados sólo el artesano puede ser libre, ya que puede abandonar el Estado emigrando.

Junto a la «política económica», que favorece a los campesinos, la *religión civil* tiene un importante papel como estabilizadora de la república. Tanto en el *Contrato Social* como en el *Esbozo de una Constitución para Córcega,* la fijación de la Constitución ha de ser reforzada mediante ceremonias religiosas. En la primera redacción del *Contrato* escribe Rousseau: «En cuanto los hombres viven en una sociedad necesitan una religión para mantenerse en ella. Hasta ahora no ha existido nunca un pueblo sin religión, y nunca existirá sin ella» (Vaughan, I, p. 499). Para averiguar qué suerte de religión es más apropiada para la fijación de una Constitución republicana, Rousseau discute consecutivamente *la religión de los hombres,* una religión natural transformada en la cristiandad primitiva, verdadera y justa, pero nada práctica para los ciudadanos, ya que no hay una sociedad de todo el orbe, sino Estados enfrentados entre sí. Después, *la religión de los sacerdotes,* con lo que entiende Rousseau la reivindicación de universalidad del catolicismo emergente, que empuja necesariamente al ciudadano a conflictos de conciencia, al procurar dominar sus convicciones, mientras que el Estado le exige ciertos comportamientos, de tal modo que —al proceder los comportamientos de las convicciones— ambos pueden entrar en conflicto. Finalmente, las *religiones de los ciudadanos,* con lo que se refiere a las religiones de las *polis* paganas, que, a diferencia de la sublime cristiandad, convierte a los ciudadanos en valerosos defensores de su ser común, pero que son contrarias a la verdad y les conducen a la crueldad con

sus enemigos. Rousseau se libera del ostensible dilema entre una verdadera *religión del hombre,* impracticable para los republicanos, y una práctica *religión del ciudadano,* que es contraria a la verdad (y cruel), mediante el compromiso de una *religión civil.* Se trata con ello de una suerte de «religiosidad mínima» postulada por el Estado, más allá de la cual cada uno es libre, al menos para creer en dogmas, dando por supuesto que no anteponen ningún derecho de exclusividad para su fe y, por tanto, no son intolerantes. La religión es necesaria para la república porque (y en tanto) defiende y refuerza la moral del ciudadano. «En todo Estado que puede reclamar a sus miembros el sacrificio de la vida, aquel que *no cree en una vida futura es o bien un cobarde o bien un loco*» (Vaughan, I, p. 500). Rousseau entiende con ello que el guerrero valiente también tiene finalmente motivos egoístas, ya que espera ser recompensado en la vida futura por su valentía. Quien no tiene esta fe evitará el peligro o, si se expone a él, es un «loco», pues no se ocupa de su propio beneficio. La argumentación de Rousseau es poco convincente moralmente. No confía en que los ateos puedan sacrificarse por su Estado y —en este contexto— sólo reconoce, obviamente, individuos que «calculan sus intereses».

Las condiciones del «credo civil puro» son: 1) la creencia en una «divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y protectora»; 2) en «la vida futura»; 3) en «la dicha de los justos y el castigo de los malvados»; 4) en «la santidad del contrato social y las leyes», y 5) en la ilegitimidad de la intolerancia.

El pensamiento central es, por tanto, que a través de la creencia en el más allá se asegura la fidelidad de los ciudadanos a la constitución y las leyes. La quinta condición se refiere directamente al derecho a la universalidad del catolicismo. Quien considera malditos a todos los que poseen otras creencias no puede ser un buen ciudadano: «Hay que pensar de modo que uno se salve. Este dogma, el más terrible, devasta la tierra. No habéis hecho nada por la paz pública si no habéis desterrado este infernal

dogma de la República. Quien no lo considera abominable no puede ser ni cristiano, ni ciudadano, ni hombre siquiera, es un monstruo, que debe ser sacrificado por la paz *(repos)* de la humanidad.

Quien rehúsa confesar esta simple fe debe abandonar el Estado (llevándose consigo bienes y pertenencias). Pero quien «habiendo reconocido esta doctrina se comporta como si no creyera en ella *debe ser castigado con la muerte. Ha realizado el mayor de los crímenes: ha mentido ante la ley*» (*CS,* IV, 8). ¿Cómo ha de entenderse esta amenaza con la pena de muerte? Entiendo que Rousseau tenía en mente lo que los juristas llaman crimen de alta traición. El ciudadano que profesa la *religión civil* ha reconocido la «santidad del contrato social». Si intenta romper el contrato, por ejemplo, al arrogarse la soberanía o intentar dificultar al soberano en su actividad se hace reo de alta traición. Cuando se sustrae al servicio como defensor de su patria y huye del enemigo, habrá que dudar de su fe en una vida futura y en el premio de los justos. Por tanto, mintió al jurar ese dogma. Su ejecución por alta traición es la consecuencia. Cuando se juzga estas definiciones del *Contrato Social,* no se puede interpretar a Rousseau ahistóricamente, desde el punto de vista de hoy. Comparadas con las determinaciones legales en vigor en su época, los cinco parágrafos sobre la *religión civil* eran tolerantes y generosos.

Rousseau y el «Tratado de la paz perpetua» del Abbé de St. Pierre

Rousseau escribió relativamente poco sobre las relaciones internacionales, la guerra y la paz. Prescindiendo de sus despachos desde la embajada de Venecia, su *Juicio sobre el proyecto de la paz perpetua* del Abbé de Saint Pierre, cuyo extenso escrito editó también en extracto, representa la fuente primordial.

En 1713 el Abbé publicó su *Project* en Utrecht. En 1761 apareció el extracto publicado por Rousseau, me-

diante el cual se actualiza de nuevo el tema. Rousseau, aunque no está de acuerdo con el ingenuo optimismo del racionalista St. Pierre, considera su plan de paz lo suficientemente significativo como para dedicarle un *Judgement,* que en cualquier caso apareció de forma póstuma. En su extensa obra, el Abbé de St. Pierre se esforzó por exponer las ventajas que para los Estados soberanos de Europa tendría una unión federada. Rousseau resumió estas explicaciones y se concentró en lo esencial: la situación del ciudadano en los Estados europeos es tanto más precaria que la del individuo en estado natural cuanto no sólo depende de leyes y gobiernos que se ocupan de una pacífica coexistencia, sino que, al tiempo, entre los Estados soberanos reina siempre el «estado natural»; un estado que se corresponde casi exactamente con el que Hobbes (sin razón, según el convencimiento de Rousseau) admitía para los individuos en estado natural. Es un estado de perpetuas guerras (potenciales) de todos contra todos (cualquiera contra cualquiera). En el fragmento póstumo *De cómo la situación de guerra procede de la situación social* Rousseau desarrolló aún más claramente esta idea.

Entre los primeros hombres, que vivían aislados, no reinaba estado de guerra alguno, aunque se dieran continuamente luchas dispersas. «La guerra es (de hecho) un estado permanente que presupone relaciones constantes, y esta suerte de relaciones sólo se encuentran esporádicamente entre ser humano y ser humano»; no las hay en estado natural, porque hay pocos contactos, y tampoco en el estado social, ya que el orden estatal cuida de la convivencia pacífica. Mas en cuanto se forma un Estado los hombres de otros lugares se ven impelidos a unirse en Estados, y entre estas formaciones independientes y soberanas surge necesariamente la guerra. La independencia a la que renuncian los individuos se acumula en los Estados. A diferencia de los seres humanos individuales, los Estados son «corporeidades artificiales» y no están sujetos a un tamaño determinado. Mientras que la desigualdad entre los hombres tiene límites naturales, no las hay para los Estados. «Un Estado se siente débil mientras

haya otro más fuerte que él, su seguridad y autoconservación exigen que sea más fuerte que todos sus vecinos. Sólo a su costa puede crecer, hacerse más fuerte y probar sus fuerzas...» (Pleïade, t. 3, p. 605). «La tierra, el dinero, los hombres, todo ese botín del que se pueden apropiar, se convierten luego en el objeto principal de las recíprocas enemistades.» Y de este modo «las guerras degeneran finalmente en robos, y los príncipes se transforman en tiranos y ladrones» (p. 607). «Por tanto, llamo guerra entre poder y poder a una permanente y recíproca disposición a destruir los Estados enemigos o al menos a debilitarlos con todos los medios disponibles. Si esta disposición se vuelve activa se llega a la guerra propiamente dicha, y mientras no sea así domina sólo un estado de guerra» *(ibid.)*.

Este estado de guerra, sólo roto de hecho efímeramente a causa de los tratados (en realidad para Rousseau sólo existe un «armisticio»), es muy perjudicial para los Estados: les exige muchos gastos en armamento, entorpece el comercio y perjudica el desarrollo del arte y la ciencia. Además, las guerras producen, aun cuando sean victoriosas, pérdidas en vidas humanas y material que no pueden ser casi equilibradas por lo ocupado. Para los ciudadanos —según la convicción de Rousseau— en ningún caso cabe la duda de que el estado actual, en el que viven simultáneamente en una federación social, como ciudadanos, y en estado natural, como pertenecientes a un Estado frente a los otros, es ciertamente fatídico. Aquí Rousseau invierte directamente la valoración de Hobbes: las relaciones individuales de los hombres independientes son, en estado natural, ante todo no peligrosas, mientras que la relación entre Estados independientes y soberanos, que Hobbes incluso considera compatible con el fomento del comercio (sobre todo, presumiblemente, de la técnica), es, por el contrario, fatídica.

Sin duda, Rousseau ya no comparte la opinión del Abbé de que hay que exponer a los príncipes y reyes sólo las ventajas de una unión pacífica en una «federación europea», ya que serían convencidos por esos argumentos

racionales. Ciertamente, para el filósofo Rousseau esos argumentos racionales son convincentes, pero no para los príncipes, que cultivan más su inmediato beneficio privado que el bienestar común. La ambición del príncipe se orienta en primer grado a dos objetivos: la *extensión de su área de dominio* hacia el exterior y la *construcción del absolutismo* en el interior. Todos los otros puntos de vista se encuentran supeditados a estos dos objetivos o sirven sólo como propaganda (como diríamos hoy). A ello pertenece el discurso «sobre el bienestar común, la dicha de los súbditos y la fama de la nación. Palabras mal vistas en los gabinetes y que en los edictos públicos son burdamente realzadas... El pueblo (sin embargo) se queja de antemano cuando sus señores hablan de sus paternales esfuerzos... (p. 592).

El ejercicio de la guerra y el reforzamiento del dominio absoluto en el interior se complementan y sostienen recíprocamente, y los ejércitos permanentes sirven al tiempo también para «imponer respeto al pueblo» (p. 293).

Por tanto, Rousseau considera el proyecto del Abbé de St. Pierre racionalmente convincente, pero no cree en la posibilidad de su implantación pacífica mediante un trabajo de convencimiento racional. Si ha de llegarse a una federación en Europa, sólo será posible a través de vías violentas. Pero la cuestión es si el coste de una acción semejante no superaría los beneficios esperados. «El mal y los abusos que tantos hombres profetizan se introducen por sí mismos; pero lo que es públicamente provechoso sólo puede ser impuesto de forma violenta, ya que en general los intereses particulares están en su contra. Por el momento, la paz perpetua es sin duda un proyecto absurdo. Pero si nos dieran un Enrique IV y un Sully, la paz perpetua sería de nuevo un proyecto racional...», o bien «nos contentaremos con no ver el plan realizado, ya que sólo podría llevarse a cabo con el uso de medios violentos y nefastos para la humanidad. La realización de una unión federada (de los Estados europeos) sólo puede imaginarse mediante *revoluciones*, y ¿quién de nosotros podría decir que éstas serían más esperanzadoras que temi-

bles? Tal vez producirían de una sola vez mayor daño del que podrían evitar en los siguientes siglos» (p. 600).

Queda claro entonces que Rousseau, a pesar de toda su admiración por el proyecto del Abbé de St. Pierre, de ningún modo participaba de su ingenuo optimismo, y que Voltaire, quien se explayó con mordaz ironía sobre el *Extrait* de Rousseau, lo desconocía por completo. Hoy, ciertamente, las ideas de St. Pierre no nos parecen tan irreales, pero Europa ya no es tampoco el «señor del mundo». Los cinco artículos de su proyecto decían lo siguiente:

1. La configuración de una alianza permanente de los Estados europeos, cuyos delegados se reúnen en un parlamento o congreso que regula todas las disputas entre los miembros.
2. La regulación del procedimiento, de los períodos de sesiones, del cambio sucesivo en la presidencia, etc. Finalmente, las contribuciones que cada uno de los Estados debe aportar.
3. La garantía recíproca del *statu quo* territorial y constitucional, de forma que los soberanos no sólo sean defendidos contra ataques del exterior, sino también contra las revoluciones en el interior. Rousseau no encontró obviamente nada que objetar a este artículo extraordinariamente conservador.
4. La fijación exacta de lo que sucede en caso de ruptura del tratado por un Estado: tales Estados serán proscritos y obligados a guardar fidelidad al tratado por parte de las fuerzas conjuntas de la unión. Los costes de la guerra serán pagados por el violador del tratado.
5. Con mayoría de votos (tres cuartas partes tras cinco años), los delegados pueden, siguiendo instrucciones de sus gobiernos, introducir nuevas reglamentaciones «para obtener para la República europea y todos sus miembros todas las ventajas posibles; pero los cinco artículos no podrán ser nunca modificados» (p. 576).

Rousseau reafirmó sin objeción alguna una de las ideas centrales del proyecto de St. Pierre, la idea de la fede-

ración. El Estado federal con amplias competencias legislativas de los Estados miembros permite combinar las ventajas de la pequeña república (orden legítimo, buen gobierno, estrecha cohesión de los ciudadanos, mismos usos y costumbres, etc.) con las de las grandes monarquías (seguridad ante los ataques exteriores).

Se ha perdido un manuscrito del propio Rousseau sobre la federación como medio para combinar las ventajas de las repúblicas pequeñas y los grandes Estados.

BIBLIOGRAFIA

N.B.: La presente bibliografía pretende combinar las referencias contenidas en el texto original de I. Fetscher con otras referencias bibliográficas, particularmente en lengua castellana. El capítulo original en lengua alemana abarca, además, un área temática más extensa de la traducida, con lo que esta bibliografía debe entenderse como una selección, «comentada», de la del trabajo original, a la que se suman las traducciones u obras originales en castellano, así como otras referencias consideradas importantes. Aun contando con el beneplácito del autor, el resultado es imputable únicamente al compilador general de esta obra.

I. Fuentes

1. En lo referente a la *Enciclopedia,* la edición original, reimpresa multitud de veces, es *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, par une société de gens de Lettres,* 1751, 1765, 1776; 17 vols. París, Neuchâtel. Supplément Amsterdam. No existe una traducción completa al castellano; traducciones parciales, con especial atención a sus contenidos políticos, son: *Artículos políticos de la Enciclopedia: Diderot y D'Alembert,* selección, traducción y estudio preliminar de R. Soriano y A. Porras, Madrid; Tecnos, 1986; D'Alembert, *Discurso preliminar de la Enciclopedia,* Madrid; Aguilar, 1986 (las citas en el texto hacen referencia a la edición alemana, Hamburgo, 1955). Respecto a otros autores vinculados al proyecto de la *Enciclopedia:* D. Diderot, *Oeuvres complètes,* ed. de J. Assezat y M. Tourneux, París, 20 vols., 1875-1877; en castellano han aparecido recientemente sus *Escritos políticos,* traducción y escrito preliminar de A. Hermosa Andújar, Madrid; Centro de Estudios Constitucionales, 1989; sus

Pensamientos filosóficos se encuentran en Madrid; Aguilar, 1982; G. B. Abbé de Mably, *Oeuvres complètes,* Londres, 1789; 12 vols.

2. De Montesquieu, Charles de Secondat Baron de la Brède, existen las siguientes ediciones de sus *Oeuvres complètes*: ed. de André Masson, 3 vols. (el vol. III incluye su correspondencia), París: Nagel, 1950-1955; ed. de Roger Caillois, ed. de la Pléiade, París; Gallimard, 1949-1950; ed. de Daniel Oster, París; Ed. du Seuil, 1964. Las tres se suelen citar indistintamente, aunque las dos últimas son las más accesibles.

En castellano se encuentran traducidos su *Del Espíritu de las Leyes,* trad. de E. Blázquez y Pedro de Vega, con estudio preliminar de E. Tierno Galván, Madrid; Tecnos, 1980; y *Cartas Persas,* traducción de J. Marchena e introducción de Josep M. Colomer, Madrid; Tecnos, 1986; *Ensayo sobre el gusto,* Madrid; Espasa Calpe, 1984; *Grandeza y decadencia de los romanos,* Madrid; Espasa Calpe, 1984.

De Rousseau, Jean-Jacques, hay también varias ediciones de sus *Oeuvres complètes,* en París, Hachette, 1905, 12 vols.; ed. de la Pléiade, París; Gallimard, 1964, 3 vols. (el vol. III recoge sus «Escritos políticos»); y la ed. de M. Launay, quizá la más accesible, en París; Ed. du Seuil, 1967. Es obligado mencionar también su *Correspondance générale,* ed. de Dufour, en 20 vols., París/Ginebra, 1924-34/1953, así como la clásica y profusamente citada edición inglesa de C. E. Vaugham, *Rousseau: The Political Writings,* 2 vols., Cambridge University Press, 1915.

En castellano hay numerosas traducciones de sus obras principales, todas ellas muy accesibles. Sin ánimo de discriminar mencionaríamos las siguientes: *Del Contrato Social* y *Discursos,* trad. de M. Armiño, Madrid; Alianza, 1982 (entre los Discursos se incluyen el *Discurso sobre las Ciencias y las Artes* y el *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*; ambas pueden encontrarse también en otras ediciones independientes); *Las ensoñaciones del paseante solitario,* trad. de M. Armiño, Madrid; Alianza, 1983; *Las Confesiones,* trad. de P. Vauces, Madrid; Espasa Calpe, 1983; *Escritos sobre la paz y la guerra,* trad. de M. Morán Adarraga, Madrid; Centro de Estudios Constitucionales, 1982; *Emilio o la educación,* trad. de M. Armiño, Madrid; Alianza, 1990; *Discursos a la Academia de Dijon,* trad. A. Pintor Ramos, Madrid; Ed. Paulinas, 1982; *Discurso sobre la economía política,* trad. de J. F. Candela, Madrid; Tecnos, 1985; *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia y su proyecto de reforma,* Madrid; Tecnos, 1989.

II. Literatura secundaria

1. Entre las obras de carácter general sobre el período, son de lectura casi imprescindible, I. Berlin, *The Age of Enlightenment*, Oxford University Press, 1979, y E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tubinga; J. C. Mohr, 1932 (hay trad. castellana de E. Imaz, en México; FCE, 1981, 4. ed). N. Keohane, *Philosophy and the State in France. The Renaissance to the Enlightenment*, Princeton University Press, 1980. Otros textos de carácter general que merecen ser citados son: B. Baczko, *Lumières de l'Utopie*, París; Papot, 1979; M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumiers*, París; Flamarion, 1978; P. Gay, *The Enlightenment*, 2 vols., Nueva York, 1966, 1969; B. Groethuysen, *Philosophie de la Révolution Française*, París; Gallimard, 1956; P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart; Klett-Cotta, 1981, aun no tratándose de un estudio específico sobre la Ilustración francesa, sí merece la pena como estudio general sobre el racionalismo ilustrado; K. Martin, *French Liberal Thought in the Eighteenth Century*, Londres, 1954; Mornet, D., *Les origines intellectuelles de la Révolution Française, 1715-1787*, París; Colin, 1933.

2. Sobre la *Enciclopedia*, es de utilidad consultar las siguientes obras: L. Ducros, *Les Encyclopédistes*, Nueva York, 1967; E. Weiss, *Geschichtsschreibung und Staatsauffasung in der französischen Enzyklopedie*, Wiesbaden; Institut für europäische Geschichte, 1956; F. Venturi, *Los orígenes de la Enciclopedia*, trad. de A. Pérez, Barcelona; Crítica, 1980.

3. Como es de imaginar, sobre Montesquieu los trabajos son innumerables; como recopilaciones bibliográficas destacaríamos las siguientes: D. C. Cabeen, *Montesquieu: A Bibliography*, Nueva York, 1947, y, del mismo autor, «A Supplementary Montesquieu Bibliography», en *Revue Internationale de Philosophie*, 1955, páginas 409-434; asimismo, C. Rosso, «Montesquieu présent: études et travaux depuis 1960», en *Le XVIII^e Siècle* (1976), pp. 373-404. L. Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, París; PUF, 1959 (hay trad. española en Barcelona; Seix Barral, 1974); E. Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIII^e siècle*, París; PUF, 1927; E. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, París; Marcel Rivière, 1953; Ch. Eisenmann, «La pensée constitutionnelle de Montesquieu», en *La pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu*, París; Institut de Droit comparé de la Faculté de Droit de l'Université de París, 1952; S. Goyard-Fabré, *La philosophie du droit*

de Montesquieu, París; Klincksiek, 1973; B. Groethuysen, *Montesquieu,* Ginebra/París; Ed. Trois Collines, 1947; M. Hulliung, *Montesquieu and the Old Régime,* Berkeley/Los Angeles; University of California Press, 1976; M. C. Iglesias, *El pensamiento de Montesquieu,* Madrid; Alianza ed. 1984, sin duda la obra más relevante sobre este autor en lengua castellana y de lectura absolutamente imprescindible; W. Kuhfuss, *Mässigung und Politik. Studien zur politischen Sprache und Politik Montesquieus,* Munich, 1975; L. Landi, *L'Inghilterra e il pensiero politico de Montesquieu,* Pavia; Pub. della Universitá de Pavia, CEDAM, 1981; T. L. Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism,* University of Chicago Press, 1973; C. Rosso, *Montesquieu moraliste. Des lois au bonheur,* Burdeos; Ducros, 1971; R. Shackleton, *Montesquieu. A Critical Biography,* Oxford University Press, 1961; J. Shklar, *Montesquieu,* Oxford University Press, 1987; J. Starobinski, *Montesquieu par lui-même,* París; Ed. du Seuil, 1957; W. Stark, *Montesquieu, Pioneer of the Sociology of Knowledge,* University of Toronto Press, 1960; Varios, *La pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu,* París; Montchrestien, 1074; M. H. Waddicor, *Montesquieu and the Philosophy of Natural Law,* La Haya; M. Nijhoff, 1970.

4. La literatura secundaria sobre Rousseau es aún más extensa, si cabe, que la existente sobre Montesquieu, y la selección se hace también más difícil. Aun a riesgo de cierta arbitrariedad, no podemos dejar de citar las siguientes: P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J. J. Rousseau,* París; PUF, 1952; E. Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau,* Nueva York; Columbia University Press, 1956; A. Cobban, *Rousseau and the Modern State,* Londres; G. Allen & Unwin, 1934; M. Cranston, *Jean-Jacques: The Early Life and Work of Jean-Jacques Rousseau,* Londres; Allen & Unwin, 1983; R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps,* París; Vrin, 1950; I. Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie,* Frankfort; Suhrkamp, 1975; H. Gilden, *Rousseau's Social Contract: The Design of the Argument,* University of Chicago Press, 1983; V. Goldschmidt, *Les principes du système de Rousseau,* París; Vrin, 1974; R. Grimsley, *The Philosophy of Rousseau,* Oxford University Press, 1973; B. Groethuysen, *Jean-Jacques Rousseau,* París; Gallimard, 1949; B. de Jouvenel, «Rousseau the Pessimistic Evolutionist», en *Yale French Studies,* 1962, pp. 82-96; M. Launay, *Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique,* Grenoble; ACER, 1971; R. A. Leigh, ed., *Rousseau After 200 Years,* Cambridge University Press, 1982; R. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau,* Princeton Uni-

versity Press, 1968; A. Philonenko, *Rousseau ou la pensée du malheur,* París, 1984, vol. III; R. Polin, *La politique de la solitude. Essays sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau,* París; Sirey, 1971; J. Shklar, *Men and Citizens. A Study in Rousseau's Social Theory,* Cambridge University Press, 1969; J. Starobinski, *J. J. Rousseau, la transparence et l'obstacle, suivi de sept essais sur Rousseau,* París; Gallimard, 1971 (hay trad. española en Madrid; Taurus, 1983); J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy,* Londres; Secker & Warburg, 1952 (hay trad. española en México; Aguilar, 1956), éste es el libro que, aun no versando estrictamente sobre Rousseau, abre la interpretación «autoritaria» de la obra de nuestro autor; Varios, *Rousseau et la philosophie politique,* París; PUF, 1965, breve recopilación de trabajos sobre los máximos expertos en la obra del ginebrino.

Capítulo III

Reflexiones sobre la revolución

Marta Lorente

I. Introducción

En su ocaso, el siglo XVIII asistió al despertar de una era revolucionaria que ya a finales de la década de los setenta había contemplado un primer resquebrajamiento de los fundamentos del mundo europeo: las trece colonias americanas se separaron, en el histórico año de 1776, de la metrópoli. Un descontento generalizado respecto de la estructura social y las formas de gobierno sacudió al mundo situado a ambas orillas del Atlántico. La ola revolucionaria atravesó las fronteras del siglo y se extendió, también geográficamente, a lo largo del siglo XIX.

Ahora bien, si cierto es que el período que transcurre desde finales del XVIII hasta la primera mitad del XIX contempló la explosión de los deseos de un cambio profundo, estas «reflexiones» reservarán la utilización del término revolucionario para calificar los acontecimientos francés y americano. Porque, aun cuando puede afirmarse que un nuevo vocabulario político puede traducirse a casi todas las lenguas europeas (Paine, 1984: 30; Tocqueville,

1980: 37), el análisis del contenido de sus claves debe arrancar de los momentos y lugares en los que triunfaron. La victoria produjo un efecto multiplicador de su influencia, al pasar del mundo de las ideas al de lo jurídico. Habermas (1987: 87) describe con bellas palabras este trasvase:

> Todavía una generación más tarde, resuena en las del retrospectivo Hegel el asombro de los mismos filósofos sobre lo inaudito: que los hombres se habían ajustado a los pensamientos filosóficos y habían construido la realidad política según ellos.

Localizar en Francia y en los Estados Unidos los orígenes de las transformaciones revolucionarias no implica, en absoluto, olvidar la vocación universalista de la Revolución Francesa ni la discutida influencia de la norteamericana sobre el continente europeo. Esta elección geográfica pretende únicamente seleccionar lo más significativo de las circunstancias que forjaron el molde de lo que, desde ahora, llamaremos pensamiento político revolucionario.

A esta primera dificultad en la selección debemos añadirle la que resulta de la localización de aquellos temas que pueden ser considerados de interés prioritario para la realización de una historia de las ideas. Los procesos revolucionarios fueron movimientos de una extraordinaria complejidad que afectaron a la casi totalidad de los aspectos de lo que, con palabras de Tocqueville, podríamos definir como vida de las sociedades y gobiernos (1982, I: 58). Por ello, la búsqueda de una tipología del pensamiento revolucionario o, mejor, del de los revolucionarios se afirma en estas páginas como objetivo prioritario y primordial.

Hemos hablado de complejidad; ésta se advierte desde un principio cuando hablar de revoluciones implica abordar, en primer lugar, el controvertido significado del término *revolución*. La identificación de su contenido con el surgimiento brusco y violento de la novedad a través de un cambio extraordinario, imprevisible y desordenado

de los asuntos públicos corresponde a la formulación de una categorización posterior (Parker, 1987: 41-62). Tanto en Francia como en las colonias británicas el término revolución fue entendido, en un principio, en su sentido astronómico, pudiéndose definir como el movimiento reglado y rotatorio de las estrellas que se caracteriza por su regularidad y, al mismo tiempo, por su irresistibilidad. Al trasladarlo a los asuntos humanos, fue utilizada para describir y justificar como restauración el objetivo de los prolegómenos de ambas revoluciones [1].

No obstante, el significado del término ha quedado fuertemente marcado por el contenido francés, debido a la imagen que sus propios protagonistas forjaron respecto del proceso revolucionario como acontecimiento total (Ozouf, 1988: 85). A pesar de ello podemos convenir en que si lo homologamos con la creación de un mundo radicalmente nuevo el proceso americano cumplió con su tarea fundacional. El clásico debate sobre la naturaleza de la independencia americana no puede solventarse con la identificación del desbordamiento constitucional con la revolución, ya que esta idea no corresponde a la imagen que del proceso independentista americano tuvieron sus propios contemporáneos.

Además, por lo que se refiere a la historia de las ideas, los años que transcurren desde el final de la guerra de los siete años a la aprobación de la Constitución federal pueden calificarse como el período más fecundo del pensamiento político americano (Baylin, 1988: 26), el cual se transformó, al hilo de los acontecimientos, en un esfuerzo teórico de naturaleza constitucional (McIlwain, 1923).

[1] Al igual que la filosofía de las luces no consideró su misión como un acto destructivo, sino restaurador (Cassirer, 1984: 261), tanto la «Gloriosa» revolución inglesa, como la «feliz» americana se interpretaron como un movimiento tendente a la restauración de las libertades inglesas (Ozouf, 1988: 848-849). F. Furet señala que la idea revolucionaria en 1789 estuvo tomada, distancias mediante, de la restauradora americana (1982: 207). Sobre las transformaciones del significado en Francia, véase el clásico artículo de J. M. Goulemot (1967).

El trazado geográfico del mapa revolucionario debe completarse con una delimitación cronológica. Porque ¿cuándo termina el período que califica a sus protagonistas como autores revolucionarios? Este es también un debate clásico en la historiografía, como clásico resulta el recurso a la utilización del cierre termidoriano para concluir la narración de los procesos revolucionarios.

En el lenguaje de la izquierda, Termidor se ha convertido en el símbolo de la parálisis revolucionaria. El nombre del mes que asistió a la caída de Robespierre ha venido a definir el momento existente en todas las revoluciones en el que se advierte el cansancio de las movilizaciones, en el que se elimina a los elementos más radicales y se toman medidas para consolidar el gobierno. Ese momento ha sido también localizado por algunos respecto del proceso americano en la aprobación de la Constitución federal (Morison and Commarger, 1942, I: 277).

La utilización de la cronología radical para poner fin a la selección de escritos no implica asumir desde estas páginas sus connotaciones valorativas. La Constitución americana y la república termidoriana permitieron el nacimiento de nuevos sistemas políticos, los cuales tuvieron sus propios comentaristas que merecen un tratamiento singularizado por la novedad de sus creacciones: Constant/Babeuf para Francia, Jefferson/Hamilton en los Estados Unidos serán los intérpretes de las nuevas realidades.

En Francia, el momento termidoriano puede sintetizarse con uno de los significados que B. Bazcko adscribe a la nueva Convención: el establecimiento de la República como estado de derecho sobre bases sólidas y durables, protegiéndola contra su propio pasado: el terror y la promesa revolucionaria indefinida; esto es, la soberanía ilimitada del pueblo (1988: 361). Esta nueva realidad, que no deseo, tuvo en la obra de un hombre el mejor de sus comentaristas. En 1796, B. Constant escribe *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier,* en donde demuestra que el gobierno nacido de la superación del terror representa ya un orden social

estable y digno de defender, contra el cual no cabe rebelión legítima alguna.

Si con Constant comienza un nuevo ciclo del pensamiento político, lo mismo puede decirse, aun cuando en un sentido diferente, de la obra de Babeuf. Incluido en numerosas ocasiones en el marco de la Revolución Francesa, ni su vida ni su obra le pertenecen. Babeuf no participó en ninguna de las grandes jornadas revolucionarias y la importancia de sus ideas reside en el hecho de que constituye un engarce entre la Revolución Francesa y el anuncio de otras. Aun cuando Babeuf fue en el período termidoriano la cara opuesta a Constant, no puede ser considerado como el defensor y continuador de la obra de la Montaña, sino el creador de una serie de presupuestos políticos nuevos incluso para esta última. Gracchus Babeuf se encuentra, sin lugar a dudas, en el origen del pensamiento socialista.

De la misma forma que el cierre termidoriano propició en Francia la creación de nuevas construcciones políticas, las cuales pueden considerarse como autónomas respecto del período anterior, en los Estados Unidos la Constitución Federal cerró el ciclo constitucional. De la lucha colonial contra el Parlamento británico a la Declaración de Independencia y, finalmente, a la Constitución del ochenta y siete, hay un recorrido homogéneo que asentó sus bases en el deseo de construir un nuevo orden político de convivencia (Matteuci, 1987: 87). La consecuencia de este período fundacional, aun cuando no tiene el valor de un cierre indiscutido, propició la recreación de un contexto nuevo, transformador de las bases del debate político.

La llamada era federal (1789-1820) forma un período diferente para la historia americana, enmarcado entre los problemas resultantes de la consolidación del sistema constitucional y la emergencia del movimiento jacksoniano. Estas cuatro décadas asistieron a la articulación del sistema federal, al nacimiento de los primeros partidos y a la organización de la política exterior —y por ello a la expansión— de los Estados Unidos. Al mismo tiempo,

unos diferentes, aun cuando no nuevos, protagonistas dirigieron el debate político. El famoso enfrentamiento Jefferson vs. Hamilton cubre con su exposición lo novedoso de una época marcada por los problemas arriba expuestos.

II. El pensamiento político revolucionario

1. *Objetivos y forma del pensamiento político revolucionario*

Los acontecimientos revolucionarios transformaron a ambos lados del Atlántico la forma y los objetivos de la reflexión política. A finales del siglo XVIII la conformación de la realidad inmediata se convirtió en objeto exclusivo de investigaciones y polémicas. Un nuevo tipo humano las sustentó; el propio Tocqueville reconoció su nacimiento al señalar cómo la revolución francesa ha producido o parece producir una raza de revolucionarios que es nueva en el mundo. Serán los escritos de esa nueva raza los que nos van a interesar.

La identificación del pensamiento revolucionario con el perteneciente a los protagonistas del cambio, implica el enfrentarnos con el análisis de unos escritos nacidos al calor de las circunstancias, y por ello de contenido variable. Los hombres que hicieron la revolución fueron cambiando de opinión a lo largo de la misma, y sus escritos, cuyo objetivo era el incidir sobre la transformación de la realidad, se posicionaron ante ella. Así pues, la vinculación de las ideas a los acontecimientos se convierte en una primera característica del pensamiento político revolucionario.

En consecuencia, no nos van a interesar ni las memorias de los que vivieron los acontecimientos [2], ni las re-

[2] A modo de ejemplo pueden citarse: S. de Meilhan, *Portraits et caractères de personnages distingués de la fin du dix-huitieme siècle*, París, 1813; J. B. Louvet, *Mémoires*, París, 1795; Mdm. de Staël, *Correspondance generale*, París, 1960; Talleyrand, *Memorias*,

flexiones que, sobre la revolución, realizaron sus protagonistas o sus espectadores presentes o futuros [3]. En un sentido similar, el objeto de nuestro análisis, al estar definido por la cronología, obliga a desechar el estudio de los cuerpos teóricos formados por la totalidad de los escritos de los protagonistas del drama revolucionario. En ambos casos estos escritos no pueden ser entendidos desde el acontecimiento; su comprensión se debe abordar desde la unidad de una obra definida por la personalidad del sujeto.

La aportación teórica de los hombres de la revolución se manifiesta en su verdadera dimensión desde el análisis del medio en el que aquéllos articularon sus ideas [4]. Dos mecanismos de formación de la opinión pública caracterizan de forma significativa el discurso político: la libertad de asociación y la de prensa.

A lo largo del XVIII, una gran parte de Occidente asistió a la creación de una nueva práctica de la política. Aquella, nacida en Inglaterra, primer país que ve desarrollar una sociabilidad asociativa fuera de la esfera religiosa, se fue articulando tanto en Francia como en las colonias

---

Barcelona, 1970, etc. El género de las memorias no es tan común en los Estados Unidos aun cuando podemos encontrar algunas tan significativas como la Autobiografía de T. Jefferson (*Autobiografía y otros escritos*, Madrid, 1972).

[3] El género de las «Reflexiones» o análisis sobre la naturaleza de la revolución fue también muy cultivado en Francia. Cabe destacar las obras de A. Barnave, M. Roland, M. de Staël, S. de Meilhan o Chateaubriand. Todos ellos fueron testigos del proceso revolucionario con mayor o menor participación en él. Sin embargo, cuando nos referimos a las reflexiones redactadas por espectadores, estamos dando cuenta de las obras de aquellos que desde el extranjero (F. Shulz, J. G. Fichte, W. v. Humboldt, Kant, etc.) o desde el futuro (A. de Tocqueville) comentaron la revolución.

[4] La importancia del concepto de «público» durante la revolución, entendido como tribunal político, ha sido puesta de relieve por J. Habermas (1981). No obstante, algunos autores como K. M. Baker han recordado que no debe ser subestimado el potencial opositor existente bajo el Antiguo Régimen, en el cual se fueron articulando, con resultados, mecanismos que florecieron espléndidamente a lo largo de la revolución (1987: 205).

americanas a través de sociedades y clubs. A finales del siglo XVIII se había inventado el «espacio público», definido como lugar de debate y crítica política, fundado sobre el uso de la razón por las personas privadas, asociadas libre y voluntariamente, sin prejuicios de desigualdad y sin excluir ningún dominio de su competencia. De ese espacio público nacerá la opinión pública, entendida como el resultado de una discusión sin ataduras (Boutier, 1989, I: 53-65).

Sobre este espacio se instauró la libertad de prensa, y sus consecuencias determinaron los vehículos que fueron utilizados por los hombres de la revolución para expresar sus ideas. El panfleto, el folleto, el periódico, el discurso pronunciado en la asamblea, en el club o en el *meeting* —impresos posteriormente— fueron, por regla general, los medios usados para la difusión de la reflexión política. El objeto de los revolucionarios fue convencer a un público cercano, y no perfectamente determinado con anterioridad, mediante intervenciones que, por regla general, fueron una respuesta o una anticipación respecto de acontecimientos próximos. Por todo ello, un análisis de su naturaleza demuestra que su importancia no fue meramente adjetiva respecto de la elaboración de las ideas, sino que formó un todo con ellas.

En tercer lugar, si la socialización del discurso político lo caracteriza en tiempos de revolución, la valoración de los efectos de su difusión es una constante que ayuda a seleccionar los más significativos de entre una enorme masa de escritos. Así pues, la mayor o menor relevancia que hoy se concede a las construcciones políticas revolucionarias coincide, por regla general, con las valoraciones que de ellas hicieron sus contemporáneos. Porque, dejando a un lado personalidades como las de Franklin o Condorcet, el legado que dejaron los cultivadores de entre sus construcciones institucionales que extrayéndolo de sus escritos.

En definitiva, puede afirmarse que, a pesar de las enormes distancias existentes entre el contenido de la obra de franceses y americanos —y la existente entre los

diferentes autores de la misma procedencia—, ésta se homogeneiza por su finalidad, que no es otra que la creación de opinión para forzar los acontecimientos. Desde el famoso *¿Qué es el Tercer Estado?* del abate Sieyes a la capital contribución al constitucionalismo americano que es la obra *El Federalista,* todas las aportaciones teóricas de los revolucionarios pretendieron convencer a sus contemporáneos, a través de una serie de mecanismos de formación de la opinión, no sólo de la bondad de su contenido, sino de la necesidad de apoyarlo.

2. *Fuentes teóricas del pensamiento político revolucionario*

Condiciones, objetivo y forma homogeneizan el, llamémosle así, continente del pensamiento revolucionario a ambos lados del Atlántico. A pesar de que no puede decirse lo mismo de su contenido, intentaremos conformar una hipótesis que aspira a ser común para franceses y americanos. La revolución no creó sistemas nuevos; por el contrario, dotó de un nuevo contenido a construcciones teóricas ya dadas. Antes de las fechas clave de 1789 y 1763, un conglomerado de elementos teóricos procedentes de diferentes medios coexistían interrelacionándose en sus planos limítrofes. Los acontecimientos actuaron sobre ellos, comprimiéndoles, simplificándolos y, finalmente, alterándolos, construyendo de esta forma su significado último, que hizo proyectar hacia su inmediato pasado una ilusión unitaria.

Francia y las colonias británicas arrancaron su revolución desde posiciones muy diferentes. Mientras que todo el XVIII francés parecía anunciar la catástrofe (Rocquain, 1971: VI), para muchos la respuesta americana a las medidas británicas resultó inexplicable (Wood, 1972: 3). No obstante, dos filones de pensamiento de diferente naturaleza pueden localizarse, distancias mediante, en la obra de los revolucionarios de ambos lados del Atlántico: Historia y Razón parecen entremezclarse en la justificación de las demandas de cambio.

a) El recurso a la Historia: De las Asambleas francas a los sajones libres. Mitología historicista y constitución inglesa

Los revolucionarios franceses y americanos se ayudaron en muchas ocasiones con imágenes procedentes de la Antigüedad clásica para componer su discurso [5]. Sin embargo, no es la utilización de su simbología la que hemos definido como recurso a la Historia. Este se refiere a la utilización de la misma como una fuente de la que extraer reivindicaciones, justificándolas al identificarlas con una restauración de situaciones anteriores desaparecidas por la obra destructiva de la tiranía.

Como afirmamos con anterioridad, ambos procesos estuvieron dirigidos en las etapas iniciales por hombres firmemente convencidos de que su papel «se limitaba a restaurar un antiguo orden de cosas que había sido perturbado y violado por el despotismo de la monarquía absoluta o por los abusos del régimen colonial» (Arendt, 1988: 45). Sin embargo, no debemos olvidarnos de que esa pretendida restauración tuvo el valor de una reconstrucción amañada. Consciente o inconscientemente, sus autores recurrieron a la creación de imágenes, pretendidamente históricas, que describían mundos perdidos cuya recuperación legitimaba movimientos insurreccionales. Estas imágenes, construidas no desde la investigación histórica, sino desde la pseudorrazón, no se hallaban lejos de la descripción del estado de naturaleza como período hipotético, formulación común a los teóricos del contractualismo. Por ello, el salto de un tipo de razonamiento a otro no fue, en absoluto, traumático.

En Francia, el recurso a la historia constituyó un uso privativo de lo que podríamos denominar reacción corpo-

[5] J. Adams recomendaba la lectura de la historia de Grecia y Roma para acumular los conocimientos necesarios para luchar contra la tiranía (Wood, 1972: 6). Robespierre afirmó que el principio fundamental del gobierno democrático y popular no era otro que la virtud, la «virtud pública» que había hecho jugar a Grecia y a Roma un prodigioso papel en la historia (AA. PP., 5 de febrero de 1794).

rativa frente al monarca. En las colonias americanas, la exaltación de una extraña suerte de constitución inglesa y de *Common Law* (Horwitz, 1977: 4-9), pervivió como argumento revolucionario hasta 1776 en los escritos de casi la totalidad de los operadores políticos.

Francia

Nobleza y parlamentos fueron, en Francia, los sustentadores de la argumentación historicista. Una serie de autores teorizaron sobre el establecimiento de limitaciones al poder real, apoyándose para ello en el estudio de las leyes o la historia. Frente a concepciones religiosas (Bossuet), históricas (D'Argenson) o, llamémosles intermedias (D'Aguessau), que intentaron legitimar la fortaleza de lo poderes del monarca, nobles y parlamentarios señalaron, a lo largo del XVIII, la necesidad de distinguir la «Monarquía francesa del despotismo» (Carcasonne, 1970: 61).

Autores como Fenelon, Saint-Simon o ya en pleno XVIII Boulainvilliers, concibieron los orígenes del Reino como un pacto de igualdad entre la monarquía y la nobleza. A través de la elaboración de mitos (lo teoría de la conquista y la superioridad de la «raza de los francos») y de pretendidas descripciones históricas (la usurpación de los poderes naturales y originarios de la nobleza por una monarquía apoyada en la burguesía) articularon un discurso en el que la historia se concibe como depositaria de la grandeza de los orígenes y del secreto de las usurpaciones. La vuelta a aquéllos confirmaba la estructuración de una sociedad en la que se acentuaba la desigualdad (Furet, 1982: 174).

En un sentido similar destaca la concepción mantenida por la tradición parlamentaria. Aun cuando la voz de los Parlamentos quedó fijada fundamentalmente a través de su actuación, durante todo el XVIII veremos aparecer una suerte de literatura histórico-política que, recogiendo las

teorizaciones expresadas por las Cortes, circuló de forma similar a los escritos de la aristocracia. Historiar los orígenes de los parlamentos fue también el método usado para legitimar sus pretensiones. «Nacidos al mismo tiempo que la monarquía», «sucesores directos de las asambleas francas» —como la nobleza de Boulainvilliers—, los parlamentos consolidaron a lo largo del siglo la ficción pseudohistórica de ser el «cuerpo depositario de las leyes» y, por ello, los genuinos representantes de la nación.

Quizá pueda parecer que el conjunto de estas argumentaciones no constituye un cuerpo teórico en donde pudieran beber los hombres de la revolución. Sin embargo, no hay que olvidar que, en primer lugar, fueron los estamentos privilegiados quienes forzaron la convocatoria de los EE.GG. en 1789, primer acto de la revolución (Egret, 1962) y, en segundo, que el discurso revolucionario arrancó desde la negación de los presupuestos en los cuales aristócratas y parlamentarios apuntalaron sus pretensiones. El rechazo violento de la argumentación historicista fue un punto de partida común en la ofensiva del tercer estado, abierta por el famoso «arret» de 5 de julio de 1788, por el que se pidió opinión a los franceses sobre la «antigua constitución del Reino».

Estados Unidos

La Constitución francesa o las leyes fundamentales del Reino no eran otra cosa que un conjunto de usos de difícil determinación (Olivier-Martín, 1989); la británica, envidiada durante todo el siglo, aun cuando también consuetudinaria, fue reivindicada en su espíritu por los colonos americanos para legitimar su movimiento. Ya desde 1761, dos años antes de que se firmara la paz de París, J. Otis pronunció frente a la Corte Suprema de Massachussets una famosa arenga en la cual declaraba que las Cortes judiciales debían anular y privar de eficacia los

estatutos del Parlamento contrarios a la Constitución (Matteuci, 1987: 251).

Los colonos continuaron argumentando en esa línea apoyados en la consigna de no aceptar ningún impuesto que no hubieran previamente acordado, recordando así uno de los fundamentos de las «tradicionales libertades inglesas». Apelando, como lo hizo Jefferson, a su condición de súbditos británicos descendientes de los antiguos sajones, de hombres libres que habían costeado la colonización sin auxilio de la Corona, reclamaron sus derechos.

Los colonos se veían a sí mismos como los auténticos guardianes de la Constitución británica. Creyeron firmemente que no estaban creando nuevos derechos o nuevos principios, sino manteniendo sus viejos privilegios, los tradicionales derechos y principios de todo «Englishman» (Wood, 1972: 13).

Ahora bien, los colonos utilizaban una versión muy libre de la Constitución británica. Ciertamente las colonias no participaban en la elección de los miembros del Parlamento, y por ello podían no sentirse representadas en él. No obstante, era en nombre de la misma Constitución en el que defendía desde Londres una determinada concepción de la representación, la llamada «representación virtual».

Hasta 1776 los escritores políticos americanos argumentaron fundamentalmente en clave jurídica con componentes históricos, pues histórica era la amalgama de elementos que formaba y forma la Constitución británica. Los colonos entendieron la Constitución británica desde una perspectiva radical, ayudándose de una peculiar interpretación de la vida e historia inglesas (Wood, 1972: 14). A pesar de que no puede afirmarse que recrearan como los franceses el mito de los orígenes (por lo menos, no más que los propios ingleses al teorizar constitucionalmente), adecuaron el «espíritu» de la Constitución a sus propios intereses. Una vez que los lazos que unían las colonias a la metrópoli se rompieron, desapareció del discurso político el reconocimiento de la deuda que la libertad había contraído con la Constitución británica.

b) La Razón: De la doble imaginería francesa de las luces y la revolución a la teoría *whig* del complot

Francia

La vinculación entre las luces y revolución tiene un origen muy antiguo, contemporáneo respecto del propio acontecimiento revolucionario. Los hombres de la revolución glorificaron a los pensadores ilustrados no limitándose a sentirse deudores teóricos de sus obras; solemnes ceremonias como la panteonización de los restos de Rousseau y Voltaire elevaron a la categoría de símbolo el pensamiento ilustrado. También establecieron sus distancias: conocido es el proceso abierto por Robespierre al clan enciclopédico (Goulemot, 1989: 33). Pero, en definitiva, los revolucionarios construyeron, como afirma B. Bazcko, una «doble imaginería de luces y revolución» (1988: 776), convirtiendo a las primeras en un movimiento unitario que preparó, mediante la revolución, el advenimiento real del siglo de la razón.

No obstante, no cabe duda de que, como afirma Mornet, «si el Antiguo Régimen sólo hubiera sido amenazado efectivamente por la inteligencia, no habría corrido riesgo alguno» (1933: 477). Presupuestos teóricos y circunstancias fueron una mezcla que provocaría un proceso incoercible e inesperado. Ahora bien, a pesar de la reconocida filiación mantenida por los hombres de la revolución respecto del pensamiento ilustrado, hay que matizar con una serie de cuestiones la tradicional vinculación [6].

En primer lugar, la filosofía de las luces no consideró nunca su misión como un acto destructivo, sino restaurador hasta en sus contenidos más atrevidos (Cassirer, 1974:

[6] Sin poder consignar el enorme volumen de trabajos dedicados a analizar este tema, nos vamos a contentar con la frase que abre la obra de J. Fabre (1910): «La revolución fue sobre todo la obra de los filósofos. Fueron ellos quienes, en sus libros, compusieron los primeros cuadernos del ochenta y nueve. La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano no es más que el resumen, las sílabas de la filosofía del siglo XVIII.

261). Las profecías que parecen poder ser extraídas de algunas de sus obras se reinterpretaron, debido a que en su sentido originario no eran más que la prevención hacia el porvenir de una imagen del pasado (Starobinski, 1988: 147; Cassirer, 1974: 261), construida, en muchas ocasiones, gracias al molde renacentista. En definitiva, una herencia erudita del humanismo. Las llamadas a la acción de los ilustrados nunca fueron más allá de la petición de reformas a la cúpula, al «pouvoir éclairé». El elemento definidor de la revolución, lo incontrolable de su naturaleza, obligó a sus autores a intentar dotar de significado a la marcha de los acontecimientos. La necesidad de afirmar y poder dirigir la historia hacia un fin definido previamente por la razón fue una ficción que formó parte integrante del discurso revolucionario que, ajustando los presupuestos ilustrados, los utilizó como punto de referencia inamovible a pesar de lo desconocido del panorama al que hacían referencia. Pero la propia revolución forjó una nueva concepción de su finalidad; manteniendo los continentes racionales, sustituyó sus contenidos por elementos morales: la «regeneración» de la nación fue, en definitiva, el fin de la revolución (Bazcko, 1988: 781).

Previamente, todo el XVIII había asistido a la conformación de una nueva moralidad que fue permeabilizando en la sociedad; la difusión de la *Nouvelle Heloïse* no fue comparable a la del contrato social. Aquí, Rousseau no era sino uno de los literatos que, como Prévost *(Manon Lescault)* o Ch. de Laclos *(Les liaisons dangereuses)*, contribuyeron a oponer naturaleza y sociedad, idea matriz de los presupuestos morales de la nueva época.

En segundo lugar, debe recordarse que las obras de los representantes de las luces no conforman en absoluto un sistema unitario. Como ya hemos afirmado, la Revolución Francesa no descubrió nuevos sistemas, sino que hizo evolucionar, en un sentido radical, ciertas ideas ya dadas que no eran homogéneas. Fue el proceso histórico el que hizo alcanzar a la filosofía de la Ilustración una unidad que no tenía en sus orígenes (Groethysen, 1982: 81 y ss.). Al mismo tiempo, de esa herencia heterogénea

tampoco pueden diferenciarse líneas de pensamiento que, partiendo de las obras, por ejemplo, de Montesquieu o Rousseau, establezcan y clarifiquen las diversas posiciones mantenidas por los hombres de la revolución: éstos utilizaron muy libremente la herencia de las luces. Además, hay que recordar que el discurso político revolucionario se forjó en el campo de la colectividad, y ésta, o no conocía, o había simplificado la filosofía ilustrada, reduciéndola a axiomas o a principios justificadores de la realidad política revolucionaria.

Finalmente, hay que recordar la influencia de las «bajas luces» en el discurso político revolucionario. Ya, bajo el Antiguo Régimen, una intensa producción panfletaria permitió la expresión de críticas censuradas en la prensa periódica. Con la Revolución, esa tradición encontró la ocasión de manifestar todas sus posibilidades de audacia y violencia transgresiva (Thomas, 1989: II, 95).

En definitiva, aun cuando el legado que los revolucionarios recibieron de los representantes de las luces fue riquísimo, aquél no fue exclusivo y, además, lo utilizaron de una forma que hubiera sorprendido a muchos ilustrados. Cuarteándolo y añadiéndole dosis de violencia, resultó simplificado y alterado en el curso del drama revolucionario.

Estados Unidos

Comentando las relaciones existentes entre la obra de la Ilustración y el Nuevo Mundo, Tocqueville afirmó:

> ... Parecía como si los americanos no hicieran sino ejecutar lo concebido por nuestros escritores; daban sustancia de realidad a lo que nosotros estábamos soñando (1982, I: 101).

Sin embargo, es difícil encontrar en los escritos de los revolucionarios americanos el reconocimiento de la deuda contraída en exclusiva con el pensamiento francés. Sin lugar a duda, muchos de ellos conocieron a fondo la obra de la Ilustración; algunos pueden ser considerados repre-

sentativos de su versión americana[7]. Pero fue la imagen del Nuevo Mundo la que hizo rememorar a Tocqueville las utopías ilustradas. Los escritores políticos americanos reconocieron como maestros a Rousseau, a Montesquieu, a Vattel, pero los pusieron al mismo nivel que a Blackstone, a Cicerón, a Coke, o al «espíritu de la Constitución inglesa» (Wood, 1972: 9).

Más claramente puede localizarse en el corazón de la ideología revolucionaria americana una elaborada teoría política que hunde sus raíces en la tradición antiautoritaria inglesa (Baylin, 1967). La desconfianza respecto de la naturaleza humana y el convencimiento de que la tendencia natural del poder discurre hacia la corrupción son los fundamentos de una teoría política que buscó en la articulación del balance de poder entre los diferentes miembros del cuerpo político la única protección posible de la libertad.

Ciertamente, la mejor solución era la de una Constitución —como la inglesa— que permitiera ese deseado balance. Sin embargo, en la propia Gran Bretaña ya existían grupos que sospechaban que el gobierno real intentaba destruir la libertad amparada por la Constitución. Los llamados a sí mismos «verdaderos *whigs*», sectores radicales localizados durante el XVIII en Escocia e Irlanda (Robbins, 1959), y las sectas religiosas disidentes se convirtieron en un foco de ideas políticas liberales y radicales, extendidas a las colonias gracias a una extensa red de contactos intelectuales (Kelly, 1985: 65).

La tendencia hacia la centralización y aumento del poder en manos del monarca y de la corte levantó durante el reinado de Jorge III las críticas de los *whig* más mo-

[7] Las famosas *Notas sobre el Estado de Virginia* (en *Autobiografía y otros escritos*, Madrid, 1972), redactadas por T. Jefferson, pueden ser consideradas como la «agenda de la Ilustración americana» (H. S. Commarger, «Jefferson y la Ilustración», en *Thomas Jefferson*, Madrid, 1986, p. 46). Al igual que Crèvocoeur (*Letters from an american farmer*, reim. Londres, 1942), el futuro presidente examinó e iluminó el carácter americano, afirmando la posibilidad que tenía el Nuevo Mundo de hacer realidad los principios y dogmas forjados en el Viejo Continente.

derados. La formulación de la teoría del complot *tory*, interesado en la acumulación del poder y destructor del equilibrio constitucional, estaba perfectamente armada en los orígenes del levantamiento colonial (Pocock, 1975). Los colonos estaban predispuestos a asimilar la crítica *whig;* situados en el borde del imperio, alejados de los centros de poder e imbuidos de un fuerte sentimiento religioso, se volvieron críticos de todo lo que significara gobierno (Kelly, 1985: 65). El inglés, con palabras de Jefferson, actuaba conforme a un plan «deliberado y sistemático para reducirnos a la esclavitud». La tesis de la conspiración, al mismo tiempo que la ciencia política de los *whig* más radicales, fue, sin lugar a dudas, una de las fuentes teóricas más importantes para los revolucionarios americanos.

Los escritores políticos revolucionarios, tanto franceses como americanos, fueron influenciados por más elementos teóricos que los que aquí brevemente hemos expuesto. Resta hablar, por ejemplo, de la enorme carga religiosa que se trasluce en los escritos y declaraciones norteamericanas, o de la experiencia política y jurídica adquirida en su autogobierno colonial. En un sentido similar para Francia, puede hacerse referencia a todos los intentos de reforma que, desde el propio aparato del Antiguo Régimen, se sucedieron a lo largo del XVIII o a la experiencia jurídica y personal de una gran parte de los revolucionarios. Todos estos elementos influyeron, sin lugar a duda, en la determinación de las conductas y en el contenido de las obras de los revolucionarios.

En definitiva, las revoluciones francesa y americana posibilitaron la aparición de un nuevo tipo de pensador político, eminentemente práctico, fundador jurídico de sistemas constitucionales —o de su negación—, el cual, armado con un heterogéneo bagaje teórico, e insuflado por un nuevo espíritu [8], intentó transformar de un solo

[8] El análisis del «espíritu revolucionario» es un tema clásico de debate y polémica. Porque, como afirma Wade, si bien es cierto que el paso del «esprit philosophique» al «esprit encyclo-

golpe la realidad hasta entonces conocida con ayuda de sus contemporáneos.

III. Los autores franceses. El principio de la exclusión violenta

Marina Valensise describe el tiempo de la revolución —en el que cada año tiene el valor de un siglo— como un teatro filosófico en el que se instaló un laboratorio de un nuevo derecho público. La idea legal de Constitución fue su pieza fundamental, al abrir una posibilidad infinita de creación y recreación del orden político (1987: 441).

Dos diferentes tipos de protagonistas serán los autores del discurso revolucionario; individual y colectivamente, los hombres de la revolución dieron respuesta a una serie de cuestiones que, procedentes del legado del Antiguo Régimen o surgidas en el curso de la revolución, se fueron sucediendo a lo largo de los años. Las soluciones adoptadas en cada momento excluirán del mapa político o aquellos que mantuvieron posiciones contrarias al sentido de la respuesta finalmente escogida. Por ello, el hilo conductor que homogeneíza la sucesión de las construcciones políticas revolucionarias fue ese principio de exclusión con el que hemos titulado el presente epígrafe. Sorprendentemente, aquellos que fueron excluidos tuvieron una característica común: todos abrieron la puerta a lo que no podían controlar.

La primera de ellas se centró en el conflicto producido por la existencia de diferentes concepciones respecto del contenido del término representación. En efecto, la primera Revolución Francesa fue una revolución de los diputados del tercer estado en contra de las tradicionales formas de representación. Protagonista individual y previo en este debate fue sin duda E. Sieyes; el papel colectivo

---

pédique» no implica dificultad alguna en su comprensión, no puede decirse lo mismo de la transformación de este último en «esprit révolutionnaire» (1977, II: 399).

les correspondió a los componentes de los EE.GG. convertidos en Asamblea Nacional.

1. *Primera exclusión: La ruptura con la historia corporativa. E. Sieyes y la teoría del poder constituyente*

La obra de Sieyes inaugura, tanto por su contenido como por la celebridad que adquirió en su día, la relación de los escritos revolucionarios. Situándose en el espacio que a la discusión libre abrió el «arret» del Consejo, Sieyes sintetizó en tres escritos [9] las reivindicaciones del tercer estado ante la futura y próxima reunión de los Estados Generales. El abate francés aprovechó una obra de circunstancias para elaborar toda una teoría de la representación política y, en consecuencia, de sus resultados: la definición de un nuevo concepto de Constitución.

La hemos calificado como obra de circunstancias, ya que no cabe duda de que su finalidad fue la de movilizar a la opinión pública, agrupándola alrededor de unas reivindicaciones que fueron comunes a numerosos escritos y voluntades manifestadas a lo largo del tormentoso año que precedió a la reunión de los EE.GG. No obstante, el valor de los escritos de Sieyes no se agotó en su afán reivindicativo; por el contrario, Sieyes estableció en ellos las bases teóricas necesarias para acabar con la sociedad estamental y su reflejo representativo: la división en órdenes de los EE.GG.

En el *Ensayo sobre los privilegios,* Sieyes elaboró una feroz crítica de los efectos producidos por la articulación de la sociedad a través del privilegio. Su punto de partida teórico fue el desprecio absoluto a la justificación histórica de la sociedad estamental. Armado exclusivamente con la razón, el abate demostró que los privilegios se habían convertido en intolerables por inservibles.

[9] *Essai sur les privilèges* (1788), *Vues sur les moyens d'exécution dont les représentants de la France pourront disposer en 1789* (1788?), y, sobre todo, el famosísimo *Qu'est-ce que le Tiers Etat?* (1789).

Al mismo tiempo, Sieyes dignificó en el *Tercer Estado* a los no privilegiados hasta el punto de convertirlos en miembros únicos de una nación completa. Sieyes forja así la idea sobre la cual se edificará el concepto de nación revolucionaria [10]; el principio de exclusión se ha asentado ya en el discurso político, aun cuando, en un principio, la violencia que contiene se expresa únicamente a través del lenguaje.

La puerta abierta que dejó el abate (Sieyes abrió la caja de Pandora de la revolución, afirma Manin), fue utilizada posteriormente por otros que convirtieron las palabras en actos. No obstante, los presupuestos teóricos de la exclusión, vinculados en este caso a un determinado uso de la lengua, se encuentran, gracias al *Tercer Estado,* en el espíritu de 1789. El lenguaje revolucionario, creador de ficciones, muestra por primera vez en la obra de Sieyes su vocación valorativa. Así, la idea de nación implicó para el abate una serie de presupuestos además del excluyente: los de unidad, bondad y potencionalidad transformadora.

Esta serie de ficciones valorativas tienen en Sieyes un sentido negativo respecto de realidades pretéritas. Si la voz nación le sirvió para rechazar el cuarteamiento social provocado por el privilegio, el término *representación na-*

[10] Previo a la revolución, la voz *nación* no tiene un contenido definido. Las diferentes definiciones que podemos encontrar en diccionarios (*Trésor de la langue française, Dictionnaire de la Académie,* etc.) o en la misma *Enciclopedia* (voz redactada por el caballero Jaucourt) conservan, por regla general, su sentido primitivo derivado del latín, designando los habitantes de un país (*vid.* M. Peronnet, *Vocabulario básico de la Revolución francesa,* Barcelona, 1984, p. 214). El contenido polémico del término cristalizó en la campaña electoral. En la obra de Sieyes, la utilización del término nación implicó «un germen de exclusión que será legitimado por el avance de la guerra civil. Creando la nación, se creará la patología de la nación» (P. Nora, «Nation», en *Dictionnaire,* p. 803). Sobre el controvertido uso del término, *vid.* los clásicos trabajos de J. Godechot, «Nation, patrie, nationalisme, patriotisme en France au XVIII[e] siècle», en *Regard sur l'époque révolutionnaire,* Toulouse, 1980; J. R. Surateu, *L'idée nationale de la Révolution à nos jours,* París, 1972.

cional fue utilizado para deslegitimar la tradicional estructura de los EE.GG. En el quinto capítulo del *Tercer Estado,* Sieyes elaboró su conocida teoría del poder constituyente, base de una nueva concepción de la representación política, formulada también desde el rechazo de la tradición histórica estamental.

La nación, «origen de todo», depositaria de la soberanía, debía dotarse, según Sieyes, de una Constitución mediante la delegación de aquélla en unos representantes extraordinarios. Porque, a diferencia de lo afirmado por los defensores de los órdenes privilegiados, el abate negó la posibilidad de calificar como Constitución a las antiguas leyes del Reino. Sieyes reelabora el significado del término Constitución; ésta será para él una norma superior y de naturaleza diferente a las ordinarias, obra exclusiva del poder constituyente. Estas últimas, creadas por los representantes ordinarios, deben respetar las formas constitucionales establecidas. Poder constituyente/poder constituido, Constitución/leyes ordinarias son, en síntesis, los extremos de una dicotomía que marcará indeleblemente el curso de la ciencia constitucional.

Sieyes transformó, mediante la teoría de la representación, la «voluntad común» roussoniana en «voluntad nacional» al rechazar el anticuado mandato imperativo y convertir al conjunto de los representantes en el sustituto del soberano. No obstante, al desvincular a la nación de la obra constitucional («la nación no está sometida a una Constitución, no puede estarlo, no debe estarlo...»), creó una dicotomía que será muy fértil en consecuencias para la revolución francesa: la existente entre soberanía y Constitución.

2. *Segunda exclusión: La ruptura con la historia de la Monarquía. La Constitución de 1791 y el partido monárquico*

Hemos señalado ya que correspondió a la Asamblea el protagonismo colectivo respecto de la construcción del

primer discurso revolucionario. Este tuvo, sin duda, una naturaleza jurídica que se plasmó brillantemente en la realización de sus dos primeras grandes obras: la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano y la Constitución de 1791 [11].

Los diputados se habían obligado mediante el juramento pronunciado en el Jeu de Paume a no separarse hasta fijar la Constitución del Reino. Para afrontar esta tarea poseían como bagaje previo un modelo y dos diferentes concepciones. El modelo era el norteamericano de Constitución escrita. Las dos concepciones se situaban dentro y fuera de un tradicional dualismo: el del príncipe y el pueblo. Si bien Sieyes ya se había pronunciado en el *Tercer Estado* porque la nación no necesitaba de ningún asociado para darse una Constitución a través de sus representantes extraordinarios, no todos los diputados pensaban lo mismo. Hablar de ellos significa analizar la obra de un hombre, Mounier, y del apoyo que éste obtuvo de una pequeña parte de la Asamblea, los conocidos por el nombre de monárquicos.

En el informe que Mounier presentó a la Asamblea el 9 de julio de 1789 se encuentran resumidos los presupuestos teóricos del partido monárquico. En él, la Constitución se define como un orden fijo y establecido de la

[11] No hay que olvidar que, a pesar de que el texto constitucional ocupó un lugar central dentro de los trabajos de la Asamblea, otras importantísimas disposiciones fueron transformando a un ritmo vertiginoso el antiguo reino francés en un Estado constitucional. Baste citar aquí los famosos decretos aprobados en la noche del 4 de agosto sobre la abolición del régimen feudal (sobre ellos, y en general sobre el nuevo régimen de propiedad, *vid.* la clásica obra de Ph. Sagnac, *La législation Civile de la Révolution française,* Genève, 1979); la división de Francia en departamentos, que unificó el territorio forjando un nuevo espacio para la representación política (*vid.* M. Korinman y M. Rowai, «Las ideologías del territorio», en *Historia de las ideologías,* II, Madrid, 1978, p. 197); la reforma del aparato de justicia, que terminó con los antiguos Parlamentos y dio una estructura constitucional al poder judicial (*vid.* J. L. Halperin, *Le tribunal de cassation sous la Révolution,* París, 1987); la organización de la Guardia Nacional y la reorganización del Ejército y la Marina, etc.

manera de gobernar, que se apoya en reglas fundamentales creadas por el consentimiento de la nación expresado a través de sus representantes. Ese conjunto de reglas retiene a los agentes del poder dentro de sus justos límites, ya que para luchar contra la arbitrariedad y garantizar las libertades individuales la Constitución debe hacerse preceder por una declaración de derechos.

Hasta aquí nada parece diferenciar a Mounier de Sieyes; sin embargo, el antiguo revolucionario del Delfinado concibió la Constitución no como expresión de la voluntad general, sino como una suerte de contrato entre dos poderes iguales: los del rey y los de la nación. La Constitución de Mounier tenía dos diferentes partidas de nacimiento, la historia y la voluntad nacional. Francia no «estaba desprovista por completo de leyes fundamentales», aun cuando las antiguas —referidas a la Corona— debían ser completadas y perfeccionadas (Bastid, 1985: 146).

La propuesta de Mounier sobre la necesidad de elaborar una Declaración de derechos fue aceptada por la Asamblea, aun cuando ésta no asumió algunos de los presupuestos de su proyecto [12]. Una vez que la Asamblea aprobó la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, el curso de la posterior discusión constitucional convirtió a los monárquicos en los primeros emigrados expulsados de las filas revolucionarias. Dos fueron las cuestiones que les hicieron enfrentarse con la Asamblea: la defensa del veto real absoluto y la creación de una Cámara Alta.

Estas dos propuestas no eran más que la articulación de la concepción dual de la soberanía, pieza clave de la

[12] *Projet des premiers articles de la Constitution,* lu dans le séance du 28 juillet 1789 (texto recogido en C. Faure, *Les déclarations des droits de l'homme de 1789,* París, 1988). En este texto, Mounier articula su concepción constitucional partiendo de una visión contractualista de la formación de la sociedad —artículo 1— y del reconocimiento de la titularidad de la nación respecto de la soberanía —artículo 2—. Sin embargo, en el preámbulo se afirmaba que si bien los representantes de la nación francesa declaraban y establecían por la autoridad concedida por sus comitentes las máximas y reglas fundamentales y la forma de gobierno, éstas deberían ser reconocidas y ratificadas por el Rey.

apuesta constitucional del partido monárquico; según éste, aquélla residía tanto en la nación como en el monarca. El fracaso del compromiso propuesto por los monárquicos y, sobre todo, las jornadas de octubre, les hicieron abandonar primero el Comité Constitucional y la Asamblea después. La tensión existente entre un rey que quería serlo absoluto y una Asamblea que lo deseaba constitucional se plasmó, animada por la carestía, en un espectáculo sangriento que no cabía dentro del plan reformista de los monárquicos.

Si bien dentro de la perspectiva del movimiento general Mounier y sus amigos ocuparon una clara posición contrarrevolucionaria, lo cierto es que contribuyeron a limar el discurso político y constitucional desde una posición negativa. Su abandono de la escena política implicó la superación de sus propuestas: el recurso a la historia, entendido como instrumento limitador de las posibilidades de recreación del orden político, desapareció por completo del discurso revolucionario. El reconocimiento del veto suspensivo fue tan sólo una transacción política sin consecuencias relevantes para la formulación teórica de un nuevo concepto de soberanía.

La Constitución de 1791 afirmó que la soberanía nacional era indivisible, inalienable e imprescriptible, y proscribió la atribución de su ejercicio a cualquier individuo o sección del pueblo —artículo 1, título III—. Ahora bien, si la Constitución podía ser creada *ex novo* por los representantes de la nación soberana, nadie podía afirmar que la primera norma de 1791 no podía ser derogada y reemplazada de acuerdo con el mismo principio. Si bien las precauciones tomadas en el título VII convertían a la Constitución en una norma rígida, el descabezamiento de la monarquía constitucional devolvió a la nación, de nuevo, sus atribuciones soberanas. La vida de la Constitución fue corta, pues nula fue la actitud constitucional de Luis XVI.

Aun cuando la Constitución no hizo Francia, sí le dio una consciencia (Richet, 1988: 68). Una consciencia que, en nuestra opinión, puede ser considerada una síntesis del

primer período revolucionario y, por tanto, un precipitado único compuesto por la labor colectiva de unos hombres que inauguraron una nueva forma de expresión del pensamiento político. Ahora bien, la Constitución no cerró el círculo del proceso revolucionario. El típico decalage francés entre Constitución y revolución, entre representación nacional y balbuceantes ensayos de otras formas de expresión de la soberanía, transformaron el sentido, que podría haber sido jurídico, de defensa de la Constitución por defensa de la revolución. A partir de 1791 se abrió de nuevo el proceso de concreción de las aspiraciones en normas, en definitiva, se reanudó el proceso revolucionario.

3. *Tercera exclusión: La defensa de la revolución*

a) Los prolegómenos: Barnave y cómo acabar con la revolución [13]

Las consecuencias del vergonzoso episodio de Varennes pusieron fuera del juego político a un antiguo compatriota y colaborador de Mounier, A. Barnave, y a su club —escindido de la sociedad madre jacobina— el Feuillant. Barnave, joven y brillante triunviro intentó, junto con A. Duport y A. Lameth, frenar la revolución con un programa en el que la restauración del orden público —agitado por los clubs— y el mantenimiento de la monárquico Constitución de 1791 se afirmaron como principales presupuestos.

A. Barnave no representa una línea de pensamiento constitucional muy lejana a la deducible del *Tercer Estado*. Armada fundamentalmente en sus discursos de agosto

[13] Una de las frases más famosas de Barnave fue la pronunciada el 15 de julio de 1791 a consecuencia de la fuga del Rey; y sintetiza, una vez más, el intento de frenar el impulso revolucionario: «¿Vamos a terminar la revolución o vamos a volverla a empezar...? Un paso de más sería un acto funesto y culpable; un paso de más en la línea de la libertad sería la destrucción de la realeza, en la línea de la igualdad, la destrucción de la propiedad...»

del 91 a la Asamblea, Barnave defendió una teoría del Gobierno representativo formulada en clave liberal. A caballo de Montesquieu y Constant, el revolucionario del Delfinado abogó por el mantenimiento del Gobierno censitario, por la oposición entre derechos civiles y políticos y, en definitiva, por la defensa del Gobierno representativo dirigido por los propietarios. Sin embargo, esta construcción fue realizada desde el temor a las Asambleas primarias que estaban transformando el curso de la revolución, constituyendo claramente un negativo del mismo.

Sus esfuerzos fueron también derrotados por la fuerza de los acontecimientos. Su vinculación personal con la familia real le arrastró en la caída de los monarcas, dejando a la revolución el camino libre para la superación de sus presupuestos teóricos. Vinculados en exceso a una formulación monárquica, o mejor, a lo que en un momento determinado ésta parecía poder mantener —el gobierno de los propietarios—, no pudieron superar unos momentos en los que la República era la única salida posible y el sufragio universal y las restricciones económicas concesiones imprescindibles a los defensores de una revolución amenazada por la guerra.

b) Gironda y Montaña: ¿Una discusión sobre los medios?

A partir del verano de 1792, comenzaron a germinar las raíces de una nueva exclusión, sin que en esta ocasión podamos identificarla con la existencia de posiciones constitucionales contrapuestas. De naturaleza exclusivamente política, va a alimentarse del miedo producido por la existencia de un enemigo «interior y exterior». Frente a ellos, la defensa de la patria será el único objetivo del esfuerzo revolucionario, de la cual se desprenden las claves de un debate político, entablado en la convención y sostenido entre la Gironda [14] y la Montaña. Ambas formaciones

[14] El uso del término gironda para calificar a un sector de la Convención fue popularizado por Lamartine (*Histoire des girondins*, reed. París, 1984) años después de finalizar el drama revolucionario. En su tiempo es más frecuente oír hablar de brissotinos

(«estados mayores sin fuerzas permanentes», les llamó Lefebvre), protagonizaron un conflicto que difícilmente puede calificarse de antagonismo entre izquierda y derecha, sino como un enfrentamiento de dos familias revolucionarias.

La historia de la Gironda está unida a las vicisitudes de una guerra que ella misma había preparado y desencadenado. El conflicto con la Montaña se centró en una discusión sobre cuáles eran los medios necesarios para ganarla. La incapacidad de la Gironda propició la insurrección de la Comuna y las jornadas de 30 de mayo-2 de junio, en las que la asamblea, cediendo a las presiones de los *sans-culottes* parisinos, votó el arresto de los 29 diputados girondinos más señalados.

No obstante, girondinos y *montagnards,* unidos estrechamente por la jornada del 10 de agosto, compartieron la defensa de la República como forma de gobierno y la lucha contra los *feuillants*, no disgustándoles el uso de la violencia. Al mismo tiempo, no diferían en absoluto respecto del modelo de sociedad deseada; ambos fueron defensores de la propiedad y del libro comercio. Ni siquiera podemos localizar en su origen social ni en su formación diferencias políticas suficientes que justifiquen la brutal caída de la Gironda [15].

Solamente la insurrección seccional como acontecimiento y su reflejo político, la tendencia federal, pueden identificarse como justificantes de la nueva exclusión [16]. No

o rolandistas, esto es, de círculos agrupados alrededor de significativos personajes. Es difícil determinar la composición de la gironda, cuestión que constituye un tema debatido en la historiografía ya que la inexistencia de programas políticos, manifestación clásica del primer parlamentarismo, reduce el capital político de la gironda a las realizaciones producto de su situación hegemónica en la Asamblea. Entre éstas destacan un proyecto constitucional y su política internacional.

[15] Algunos, sin embargo, afirman la existencia de preferencias. Vid. *Actes du Colloque: Girondins et Montagnards,* París, 1980.

[16] No podemos profundizar aquí en la utilización, ilusionista y creadora, de la centralización revolucionaria como elemento constitutivo del hombre universal y genérico, ni en la supervivencia de los particularismos regionales frente a esa ficción. *Vid.* sobre

obstante, hay que señalar que la insurrección federal no descansaba en absoluto en una ideología coherente, sino que más bien se articuló como respuesta al predominio de la capital y, más que eso, al de las secciones jacobinas locales (Forrest, 1988: 320 y ss.). Además, a excepción quizás de Buzot, los más significativos girondinos nunca defendieron un proyecto de gobierno federal, sino que apoyaron un movimiento seccionario moderado en provincias que reaccionó contra los representantes en misión.

Por todo ello puede afirmarse que aun cuando los ecos federales de la revolución americana pesaron sobre un sector de la asamblea vinculado al núcleo central girondino, no puede atribuirse a la Gironda un proyecto federal. Sin embargo, no pueden olvidarse los esfuerzos descentralizadores que Condorcet (Baker, 1977) incorporó al proyecto constitucional girondino [17]. La viabilidad de su puesta en práctica oscurecía su fuerte componente democrático, en el que se intentaba conjugar el principio representativo con otras fórmulas de participación política de la sociedad. Aun cuando no pasó de ser un mero proyecto, una importante porción del capital político de la Gironda está encerrado en él; su caída impidió el replanteamiento de algunos de sus presupuestos, más válidos,

ello, M. Ozouf, «La révolution française et la perception de l'espace national: Fédérations, fédéralisme et stéréotypes régionaux», en *Federalism*, The Hague, 1985, pp. 217-241.

[17] En el proyecto, tanto el Consejo Ejecutivo como las administraciones departamentales salían tremendamente fortalecidas. Además, se potenciaban las Asambleas primarias que debían reunirse no sólo ocasionalmente con propósito de las elecciones, sino de forma permanente, convirtiéndose así en el centro de la vida cívica de la sección urbana o del cantón rural. En el seno de las Asambleas primarias se ejercía el derecho de voto en todo tipo de elecciones —Asambleas primarias, jueces, jurados nacionales, comisarios de la tesorería, etc.— mediante un complicado sistema de dos escrutinios. Su papel no acababa aquí, en las Asambleas primarias se ejercía el derecho de censura. El proyecto instituía el referéndum legislativo y constitucional, así como estructuraba la iniciativa popular. Godechot ve en el sistema de referéndum la influencia de prácticas parecidas reguladas en las constituciones de algunos estados americanos, como Massachussets y New Hampshire (1985: 278).

quizás ,para otra época en la que la guerra no ocupara el corazón, necesariamente centralizado, de la discusión política.

Al mismo tiempo, no debe olvidarse el importante folleto de Condorcet, *Sur l'admission des femmes au droit de cité*, en el que aborda una de las grandes contradicciones teóricas del jacobinismo que le va a seguir: el reconocimiento de la soberanía popular y la exclusión política de la mujer.

Finalmente, la Gironda fracasó también en un último intento de conducir legalmente la marea revolucionaria. Frente a él se articulará un nuevo modelo negativo defendido por la Montaña: la teoría del gobierno revolucionario.

c) La teoría del gobierno revolucionario: Robespierre y Saint-Just

La caída de la Gironda transfirió a la Montaña la hegemonía de la Convención. Del 2 de junio de 1793 a la primavera de 1794 discurrió un período singular; ninguno anterior ha generado tantas pasiones contradictorias (Furet, Richet, 1973: 203). Meses antes, Robespierre había sentado ya las bases teóricas de lo que constituirá el corazón del discurso político hegemónico en la nueva época, la apología de la insurrección del 10 de agosto. Refiriéndose a ella, el líder de la Montaña afirmó:

> Todas estas cosas eran ilegales, tan ilegales como la revolución, la caída del Trono y la Bastilla; tan ilegales como la propia libertad. No se puede querer una revolución sin revolución.

El núcleo central de la creación política en esta nueva época fue la teorización sobre la naturaleza del Gobierno revolucionario, deducida de la contradicción entre Revolución y Constitución. Sus principales artífices fueron, sin lugar a dudas, Robespierre y Saint-Just.

El Gobierno revolucionario tendrá como caracteres más señalados la «novedad» y la «excepcionalidad»; sus objetivos serán la lucha por la libertad y la «fundación de la República»; sus medios, la negación de los derechos indi-

viduales, sustituidos por la defensa de la libertad colectiva a través de la violencia, y su fundamento, la virtud.

Tanto Robespierre como Saint-Just sustituyeron los criterios legales por los morales en la acción política. Estos justificaron no sólo la violencia contra los enemigos de la Revolución, sino que fundamentaron la naturaleza misma de la República, objetivo de Revolución.

En definitiva, creo que puede afirmarse que la teoría del Gobierno revolucionario constituye la aportación más significativa de la Convención montagnarde en el terreno político. Porque, si bien es cierto que la Constitución del año II incorporó en su correspondiente Declaración de Derechos una serie de demandas sociales, al mismo tiempo que constitucionalizó el sufragio universal y el derecho a la insurrección permanente, no se apartó en absoluto de la consideración de la propiedad como derecho fundamental. El proyecto de sociedad anunciado constitucionalmente no difería en su estructura del diseñado en el 91, aun cuando se democratizaban los mecanismos de participación política y se aspiraba a dar un contenido más generoso al principio de igualdad.

Ahora bien, la defensa de la Revolución, la guerra contra los enemigos interiores y exteriores, no pudo evadirse de la obligación de intentar «armonizar las relaciones sociales y la democracia política» (Soboul, 1987: 370). En definitiva, de intervenir en la economía, a pesar de la apuesta por la libertad económica que había realizado el Comité de Salvación Pública.

Los Decretos del Ventoso respondieron a la problemática planteada por una doble crisis, política y social. Mathiez los calificó como una vasta expropiación de una clase en beneficio de otra convirtiéndolos en un claro precedente teórico de los babouvistas. Sin embargo, el carácter excepcional de los Decretos, inscritos además en una dinámica ya conocida —la de privación de los derechos a los enemigos de la República—, los convierte en un débil argumento para localizar en el pensamiento jacobino elementos diferenciales respecto de la concepción burguesa revolucionaria.

En definitiva, la «fuerza de las cosas» condujo a la teorización del desarrollo de la excepcionalidad como medio, que fue rellenándose de contenidos políticos (gobierno revolucionario), económico (economía dirigida) o militares (leva en masa) en el curso de los acontecimientos. El discurso político *montagnarde,* que había excluido la ley como medio, y su cumplimiento como objetivo, tuvo que apoyarse en valores morales que lo legitimaran. Al mismo tiempo, su dependencia de los movimientos sociales, sobre todo los protagonizados por las masas de París, le obligó a concesiones no deseadas (Soboul, 1964). En definitiva, la excepcionalidad, hilo conductor del discurso político jacobino, fue, a un mismo tiempo, construida e impuesta.

4. *Las exclusiones deseadas: Marat y la teoría de la insurrección*

Resultaría injusto olvidar en estas páginas la reseña de la obra de J. P. Marat. Representante significativo del periodismo revolucionario, este médico transformado en político fue autor de una importante obra que inspirará, sin dugar a dudas, a los teóricos de los movimientos revolucionarios posteriores.

A diferencia de otros, Marat entró en la tormenta revolucionaria armado con una teoría preconcebida («llegué a la revolución con las ideas hechas»), desarrollada en dos obras fundamentales [18], *Les chaînes de l'esclavage* (1774) y *Plan de législation criminelle* (1780). En la primera de ellas, Marat hace un recorrido histórico sobre todas las formas de expresión de la tiranía. Su objetivo no es el análisis histórico, sino la constatación de una constante: la opresión de la humanidad por los tiranos. Marat dibuja así un antagonismo irreconciliable, el existente entre el

[18] Previamente, Marat había escrito una novela (*Aventures du jeune compte Potowsky*), y un ensayo filosófico (*Essay on the human soul,* 1772), que desarrolló después (*A philosophical essay on man,* 1773, traducido al francés en 1776).

pueblo y sus príncipes. Si bien localiza a estos últimos, incluyendo entre ellos a los monarcas ilustrados, el concepto «pueblo» tendrá en su obra un contenido difuminado y ambiguo que tomará otra consistencia a la luz de la experiencia revolucionaria (Vovelle, 1988a: XXI).

Marat describe el despotismo incidiendo en el análisis de una serie de mecanismos que se convertirán en obsesiones en el curso de la Revolución: el Ejército, la fiscalidad, la religión, etc. Frente a su poder, sólo cabe el levantamiento, la insurrección general concebida como un resorte natural afirmado en la violencia. Marat se inscribe en una línea de pensadores que confían en la fuerza de la voluntad de los hombres para transformar el estado de las cosas. Heredero sin duda de las luces (Vovelle, 1988a: XXIII), desconfía, sin embargo, de los filósofos, no concediéndoles la totalidad del protagonismo de la dirección del cambio: no existe progreso si no está sostenido por la acción popular, iluminada por algunos espíritus íntegros. De esta afirmación infiere la necesidad de la vigilancia, de la organización de los guías que canalizan la violencia del pueblo.

Marat construye en el *Plan*... una teoría de la violencia apuntalada en el derecho a la insurrección, al mismo tiempo que selecciona las bases sociales que deben promoverla: la insurrección es la batalla de los que no tienen nada contra aquellos que lo tienen todo (Vovelle, 1988b: 18).

El Marat teórico se convertirá en un activo protagonista del drama revolucionario a través de su famoso periódico *L'Ami du peuple*, órgano de la exclusiva opinión de Marat, que en un largo monólogo de cuatro años cuenta su revolución a través de las informaciones que le llegaban. Desde él Marat combatió comentando los acontecimientos y la conducta de sus actores desde una óptica pesimista. Ni las conquistas de la noche del 4 de agosto, ni la fiesta de la Federación, ni el propio 10 de agosto le satisficieron. Del conjunto de sus críticas se infiere una desarrollada teoría de la conspiración, fundamentada en la ampliación del campo de la denuncia. Marat denunciará la existencia de un complot contra la revolución;

su defensa exigirá que los «buenos ciudadanos» pongan en conocimiento de los guías de la revolución «las maniobras tenebrosas» de sus enemigos.

Marat se inscribe claramente en la línea de los artífices de la dicotomía entre Revolución y Constitución. Crítico de la del noventa y uno por su carácter censitario, Marat puso de manifiesto lo ilusorio del derecho de igualdad contenido en la declaración. Partidario de la democracia directa, se esforzó en desmontar la ficción construida por la teoría de la representación nacional, reclamando desde su periódico el control de los actos de los representantes y la limitación de su poder. La teorización que de la defensa del pueblo realizó en el *Plan*... la desarrolló en sucesivos artículos a lo largo del proceso revolucionario. Defensor de los ciudadanos pasivos, consideró al «petit peuple» la única garantía revolucionaria, merecedor por ello de los beneficios nacidos de las conquistas de la revolución y no, por el contrario, de las cortapisas impuestas por la burguesía, como la Ley Chapelier. Crítico de algunas medidas económicas (como el asignado) y preocupado por la miseria del pueblo, Marat profundizó en la reivindicación de los derechos de los trabajadores —por ejemplo, en el de huelga—, aun cuando, prendido en los límites económicos de la sociedad por él conocida, se obsesionó sobre todo por la reforma agraria.

Desde los primeros días de la Revolución, Marat clamó por medidas revolucionarias/excepcionales (vigilancia activa controlada por los ciudadanos clarividentes, censura de los escritores políticos, confederación patriótica, etcétera), construyendo así una teoría de la revolución. Contraponiendo justicia a legalidad, Marat legitimó la necesidad de una insurrección violenta, teorizando sobre los medios necesarios para llevarla a cabo y la técnica para mantenerla, esto es, sobre el terror. Al mismo tiempo expuso la necesidad de que el proceso revolucionario tuviera una dirección revolucionaria; aun cuando apostó teóricamente por un dictador, por un jefe ilustrado e incorruptible, los acontecimientos le forzaron a apoyar la dictadura del Comité de Salvación Pública.

Sólo la anticipación diferencia la naturaleza de la reflexión política de Marat respecto de la *montagnarde*. Aquél construyó previamente una serie de premisas teóricas que los acontecimientos se encargaron de rellenar con sus propios contenidos. Marat fue, sin duda, uno de los más importantes teóricos y actores de la Revolución. A diferencia de todos ellos, la había soñado antes de vivirla (Vovelle, 1988a: XXXVIII).

IV. Los autores americanos. Los Estados Unidos y la yuxtaposición de intereses

1. *Introducción. El trasfondo colonial*

W. P. Adams señaló en su día que la revolución americana no fue el último acto desesperado de resistencia de los colonos, sino el primero que intentó defender las posibilidades de desarrollo de una economía nacional (1979: 15). El lenguaje político utilizado para articular esta defensa comenzó a adquirir consistencia inmediatamente después de firmarse la paz de París (1763), por la que se puso fin a la guerra de los siete años. Sin embargo, los presupuestos sociopolíticos que permitieron su existencia se habían afirmado antes.

La causa inmediata que forzó el desencadenamiento de una disputa que terminará con la independencia fue la política del primer ministro inglés, G. Grenville, respecto de las colonias. Estas, a su modo de ver, debían ayudar a sufragar los gastos de la guerra, pero los americanos consideraron a su vez que, al no haber aprobado ellos la creación de nuevas tasas, éstas no podían imponerse a las colonias. Su protesta alcanzó así rango constitucional.

Los colonos, al mismo tiempo que asimilaron la crítica *whig* al reforzamiento del poder central, contaban con una organización propia, nacida de las Cartas coloniales [19]

[19] Las Cartas están recogidas en *The Federal an State Constitutions, Colonial Charters and other Organic Laws of the States,*

y desarrollada en su relativamente corta historia. Ciertamente, cada una tenía su propia estructura, pero todas se sintieron amenazadas por lo que consideraron ruptura del equilibrio constitucional [20]. El miedo compartido, al mismo tiempo que las similitudes que puedan extraerse de la experiencia colonial (Friedmand, 1985: 37), imprimieron desde un comienzo una cierta unidad a la contestación americana.

El Parlamento británico, inspirado por Grenville, intentó imponer su programa de reforma imperial. La sucesión de medidas encaminadas a lograr tal efecto fue articulando la respuesta colonial, que se movió, a impulsos de los acontecimientos, hasta la Declaración de Independencia. Nuestro objetivo será el estudio de los escritos más significativos de los hombres que animaron esa campaña y que construyeron después un nuevo orden político. Antes de abordar esta tarea resulta necesario apuntar algunas cuestiones que caracterizaron de forma significativa la obra política de los colonos.

En primer lugar, las colonias estaban pobladas de grupos humanos de muy diferente procedencia y religión. Estos caracteres marcaron profundamente un debate político de apariencia uniforme en su terminología y objetivos. En segundo lugar, la diversidad también se advierte cuando se analizan los intereses económicos de los grupos dirigentes de las diferentes colonias y los conflictos creados a consecuencia de los mismos.

Por todo ello, un análisis del pensamiento político americano no puede olvidar los orígenes de los líderes revolucionarios, que, marcados fuertemente por el particula-

---

Territories and Colonies now or heretofore forming the U.S.A., compilated and ed. by F. N. Thorpre, Washington, 1909, 7 vv.

[20] La estructura del Gobierno colonial, con su gobernador, Consejo y Asamblea fue descompensándose a favor de las últimas a lo largo del XVIII, apoyándose los intereses de los colonos en la defensa de los sistemas de representación, desarrollo y aplicación del viejo modelo *whig* de república o *Commonwealth* (Pole, 1966: 31-32).

rismo [21], realizaron un doble esfuerzo, culminado constitucionalmente en el ochenta y siete, ya que, en numerosas ocasiones, sus escritos no contuvieron otra cosa que una síntesis de la opinión de su colonia. En una primera fase este esfuerzo tuvo el valor negativo de la contestación, finalizando con el también negativo documento de la Declaración (Arendt, 1988: 150); en la segunda, el positivo y disgregador de las creaciones constitucionales estatales, que sirvieron de presupuestos para afianzar el último debate revolucionario, el sostenido entre federalistas y antifederalistas.

El proceso americano se caracteriza respecto del francés por un doble grupo de cuestiones. En primer lugar, la contraposición de opiniones no dio lugar, excepto en algunos casos señalados (los «loyalists»), a la eliminación de los vencidos o de sus opiniones. Todos ellos aparecerán y desaparecerán como un Guadiana henchido de soluciones políticas; consecuentemente, el discurso político americano carece de la unidad cronológica característica del francés. Porque, a pesar de que podemos estructurar en definidas fases el proceso revolucionario, este escalamiento no implicará el cierre de los problemas abiertos en cada uno de ellos. En segundo lugar, el proceso revolucionario americano tuvo como resultado su conocida estabilidad constitucional; resultado que si bien no fue querido por todos, sí al menos consiguió ser aceptado. La revolución americana tuvo una dimensión constitucional tal, que, al mismo tiempo que la caracterizó, absorbió la casi totalidad de los resultados de la reflexión política. La tarea constitucional, aun cuando creo que insuficiente para determinar las causas del proceso revolucionario, sí puede considerarse el objetivo del mismo, que no fue otro que la fundación de un Nuevo Mundo.

---

[21] Forrest MacDonald contrapone oratoria a sinceridad cuando califica, respectivamente, las frases de P. Henry («I am not Virginian, but an American») y de T. Jefferson («Virginia, Sir, is my country») (1965: 4).

2. *La independencia americana: Un imprevisible e intrincado camino hacia el Nuevo Mundo*

a) La crisis del Stamp Act (1763-1767)

El esfuerzo británico por reforzar el control imperial en las colonias había comenzado en la década de los cincuenta, siendo interrumpido por la guerra. Su objetivo principal fue el control del incumplimiento de la reglamentación comercial, al que se le había unido la necesidad de proporcionar fuerzas permanentes para la defensa de las fronteras. Después del sesenta y tres, ese esfuerzo se concretó en una serie de medidas, entre las que destaca la famosa Ley del Timbre, que impuso una tasa sobre el consumo sin que en su elaboración participaran las Asambleas coloniales. El principio «no taxation without representation» se afirmó como núcleo homogeneizador de la respuesta americana [22].

De él tres cuestiones pueden ser deducidas. En primer lugar, la reclamación de la igualdad en el trato de los colonos, fundamentada en su estatus de ciudadanos británicos; segundo, la creación de una dicotomía entre actos del Parlamento y derechos, de la que se infiere la necesidad del establecimiento de límites a la omnipotencia del legislativo; y, finalmente, la crítica del principio de *representación virtual*.

La aprobación del Stamp Act en marzo del sesenta y cinco incluyó el tercer punto de los expuestos en un debate que había comenzado centrándose en los dos prime-

---

[22] Como ya afirmamos en el segundo epígrafe, esta contestación vio la luz a través de su impresión en panfletos y ensayos políticos escritos en periódicos. Entre ellos existe sólo una «distinción mecánica» (M. Coit Tayles, *The Library of the American Revolution, 1763-1783,* 2 vv., Nueva York, 1897, I, p. 17). Muchos panfletos fueron reimpresos en su totalidad o en parte por una prensa que ya era libre en la práctica antes del final de la guerra (Jensen, 1967: xiii). Al mismo tiempo, el rechazo a las reformas fue expresado por las Asambleas coloniales o por aquellas que con más alcance concretaron una síntesis de las demandas; la primera fue el Stamp Act Congress.

ros. Sus más significativos defensores habían sido S. Hopkins y James Otis [23], que desarrollaron el embrión teórico del cuerpo de los derechos de las colonias frente al Parlamento.

Nacidos éstos de la Constitución inglesa y de los privilegios contenidos en las Cartas coloniales, no parece que los americanos hicieran otra cosa que defender lo que ya tenían. Ciertamente, Otis no pretendió otra cosa que intentar fundamentar el derecho de los americanos a tener una representación en el Parlamento (idea que incluso abandonaría rápidamente) y limitar su campo de acción al señalar que ningún legislativo supremo tenía derecho a convertirse en arbitrario, ya que su poder residía en exclusiva en declarar, no crear, aquello que era bueno para todos.

La defensa de los derechos de las colonias adquirió un tinte revolucionario por la afrenta que supuso la aprobación de la Ley del Timbre. Esta obligó a los americanos a reflexionar más profundamente sobre su realidad y el

[23] Ciertamente, también podemos encontrar escritos de naturaleza económica que tratan de demostrar los terribles efectos de las medidas británicas sobre la economía colonial. Sin embargo, casi siempre se deslizan hacia terrenos constitucionales; el caso más significativo es el de Hopkins, gobernador de Rhode Island, que escribió, *An Essay on the Trade of the Northen Colonies,* el cual fue enviado con otros documentos de la legislatura a Londres. Un solo año más tarde, Hopkins escribió *The Rights of Colonies Examinated* (*Providence Gazette,* 22 de diciembre de 1964, New England), en el cual pasó de argumentar sobre aspectos económicos a afirmar la primitiva igualdad de los británicos y americanos, a través de una compleja exposición teñida de matices históricos y fundamentada jurídicamente en las cartas coloniales. No hay que olvidar que fueron los comerciantes de Boston los que lideraron la primera campaña creando una organización formal en 1763 y preparando, ya en diciembre, un *State of Trade,* que enviaron a los mercaderes de las demás colonias.

J. Otis escribió *The Rights of the British Colonies Aserted and Proved* (Boston Gazette, 23 de julio de 1764). Previamente, el 24 de febrero, Otis había pronunciado en la Corte Suprema de Massachussets un famoso discurso contra los «writs of asistance», en el cual declaró que las Cortes judiciales debían retener, anular y privar de eficacia los estatutos del Parlamento contrarios a la Constitución.

embrión constitucional de la discusión se desarrolló en una guerra de panfletos (E. y H. Morgan, 1953) divididos alrededor del concepto de la «representación virtual». Sus defensores [24], partidarios de la política de Grenville, consideraron obsoletas las Cartas coloniales, pidiendo al Rey su revocación. Afirmando la soberanía del Parlamento sobre las colonias, consideraron suficiente el «Common Law» para asegurar los derechos de los americanos *(life, liberty and state).*

Ahora bien, creo que puede afirmarse que fue la necesidad de abordar el problema de la representación lo que lanzó a los americanos a sentar las bases de un discurso revolucionario. A pesar de que aceptaran la suficiencia de la constitución británica para la defensa de sus derechos, no podían en absoluto asumir sus fundamentos representativos. El Parlamento, recuerdo de «nuestros antepasados sajones», como afirmó Howard, era una institución nacida en base a la posesión de la tierra y desarrollada en un sistema feudal. El privilegio de sentarse en él tenía, por lo tanto, naturaleza territorial, limitada en exclusiva a Gran Bretaña. Sostenido por la tradición, dependía su perfección y simetría no del «fantasma de la representación», sino del sentido y la virtud del propio Parlamento en relación y dependencia recíproca con la nación entera. Por lo tanto, al igual que sólo 300.000 escoceses sobre una población de dos millones tenían derecho a voto, no implicando por ello que el resto no estuvieran representados, los americanos, privados del mismo, se encontraban representados en base al principio de la «representación virtual».

Esta ficción resultaba a un mismo tiempo incomprensible e inaceptable para los americanos. La crítica no se hizo esperar; desde diferentes posiciones vinculadas a la

[24] El más representativo fue sin duda M. Howard, *Letter from a Gentleman at Halifax,* Newport Mercury, 11 de febrero de 1765. Howard por los americanos no hizo sino reafirmar lo que Thomas Whately, uno de los secretarios de Grenville, había ya expuesto en un escrito titulado *The Regulations lately made concerning the Colonies and the Taxes imposed upon them, considered.*

posición adoptada por sus correspondientes colonias [25], hombres como Daniel Dulany, Patrick Henry o Richard Bland respondieron a la argumentación imperial. Mientras que Dulany (*Considerations on the propriety of imposing taxes,* 1763) siguió manejando argumentos extraídos del *Common Law*, las cartas y la constitución inglesa para calificar de inconstitucionales a las medidas, Henry (*P. Henry's speech introducing the Virginian resolves on the Stamp Act,* 1765) y Bland (*An Inquiry into the righs of the British Colonies,* 1766) dieron un paso más. Henry afirmó que sólo la Asamblea General de la colonia tenía derecho a crear nuevos impuestos, por lo que los virginianos no debían obediencia a ninguna ley que, no proviniendo de su Asamblea, crease nuevas tasas. Henry concluía afirmando que cualquier persona que, por la vía de la palabra o de la pluma, negase este principio debía ser considerada enemiga de la colonia de Su Majestad.

El debate adquirió un tono revolucionario en los escritos de Henry. Huyendo de limitaciones jurídicas, el virginiano llamaba a la resistencia y sentaba las bases de una espiral de exclusión, al llamar la atención sobre la existencia de enemigos internos. Esta última idea, afirmada violentamente en el *Constitutional Courant* de ¿Goddard? [26], convirtió la división de los americanos en una realidad que se exacerbaría años más tarde, aun cuando el principio de exclusión sólo incidió en las colonias respecto de los argumentos —y en algunos casos de las propias personas— de los llamados «loyalists».

El Stamp Act Congress rechazó en sus resoluciones las medidas británicas, repudiando la asunción del principio de «representación virtual» para las colonias, aun

[25] Mientras que Dulany reflejó la opinión de su colonia, P. Henry consiguió que la House of Burguesses de Virginia aceptara cuatro de sus siete propuestas.

[26] Según Merril Jensen (1967: 80-81), *The Constitutional Courant: containing matters interesting to Liberty and no wise repugnant to Loyalty,* fue probablemente impreso en Burlington, Nueva Jersey, extendiéndose a través de cientos de copias por las colonias del Norte. Hoy existen numerosas versiones procedentes de sus reimpresiones.

cuando, manteniendo la contradicción, se ratificó en su «afecto y lealtad» para con la persona de Su Majestad y su Gobierno. Huyendo de la misma, Bland rompió en su escrito con la sujeción constitucional inglesa. Distinguiendo poder y derecho, calificó la soberanía del Parlamento sobre las colonias como el resultado de un discurso de fuerza. La representación virtual es para Bland una corrupción del espíritu de la constitución británica, asentada no sólo en las colonias, sino en la propia Gran Bretaña: por primera vez la disolución de los principios políticos primitivos, tema fundamental del pensamiento *whig* (Wood, 1972: 28 y ss.), se desarrolla en un escrito colonial. Pero Bland fue más allá al diferenciar a los americanos de los británicos; aquéllos son «un pueblo distinto» nacido de la libre y valerosa iniciativa privada colonizadora que suscribió un contrato de libertad con la Corona. El infringirlo/corromperlo permitía la disolución del mismo, reasumiendo los americanos así su soberanía. Vattel y Locke son los inspiradores genéricos de una máxima contractualista aplicada por Bland a las colonias. Estas tienen derecho —natural— a defender sus libertades por la fuerza, repeliendo el poder de una autoridad que han abandonado por incumplimiento. La teorización independentista tuvo en Bland al mejor de sus precursores; años más tarde, Jefferson reconocerá su deuda [27].

b) La respuesta colonial a las *Townshend Acts* (1767-1770)

La derogación del Stamp Act supuso una débil victoria americana, en la medida en que fue acompañada por un Acta declaratoria en la que se reafirmaba el derecho del Parlamento a legislar sobre las colonias. Townshend, Canciller del Tesoro, impulsó la aprobación de unas medidas tendentes a gravar nuevos artículos y a fortalecer, a favor de la metrópoli, el aparato de aplicación y cobranza de las nuevas tasas. El Acta establecía que los

[27] Carta a W. Writ, 5 de agosto de 1815 (Jensen, 1967: XXV).

ingresos procedentes de la misma deberían emplearse en el pago de los salarios de los empleados coloniales, sustrayendo así de las Asambleas coloniales su más poderosa arma. El 2 de julio de 1767 el Parlamento atacó de nuevo a las colonias: la desobediencia de Nueva York a la Quartering Act le privó de su Asamblea.

De nuevo, la reacción americana no se hizo esperar. De entre todos los escritos impresos en estos años destacan las conocidas *Letters from a farmer in Pennsilvania to the inhabitants of the British Colonies,* escritas por John Dickinson. A pesar de su enorme popularidad, el discurso de Dickinson comenzaba a ser viejo. Compaginar el rechazo a las medidas británicas con el reconocimiento del derecho del Parlamento a regular el comercio —aceptando, por lo tanto, el Acta declaratoria— convirtió a Dickinson en un apóstol de la reconciliación. Los acontecimientos posteriores expulsaron su argumento del discurso político.

La doctrina de la independencia comenzó a afirmarse como única solución a la «antinatural usurpación» que el Parlamento pretendía respecto de los «derechos del pueblo» [28] no sólo en panfletos, sino en actos. Los comerciantes americanos reaccionaron con acuerdos de no importación, y las Asambleas coloniales con renovadas resoluciones de protesta. En 1770, el Parlamento abolió los nuevos impuestos, manteniendo solamente el del té. Pero las tensiones existentes entre las tropas y la población condujeron a la sangrienta batalla de Boston: la revolución americana tenía ya cinco mártires, y el episodio, sus comentaristas. Bowdoin, Warren y Pemberton contribuyeron con su *A short narrative of the horrid masacre in Boston* a fijar en la mentalidad americana la necesidad de deshacerse de un ejército que comenzaron a ver como de ocupación.

[28] W. Hicks, *The Nature and Exent of Parliamentary Power Considered,* Filadelfia, 1768. Previamente este panfleto se había publicado como cartas en numerosos periódicos.

c) El definitivo debate por la independencia

La nueva manifestación de la debilidad británica aplacó durante unos años las críticas. Sin embargo, la derogación de la Revenue Act no fue considerada suficiente por S. Adams y sus colaboradores. A partir de 1772 comenzaron a organizarse comités de correspondencia (Brown, 1970; Ryerson, 1978), con el fin de informarse mutuamente e influir en la opinión pública mediante la publicación de noticias, cartas y panfletos [29]. Provocador del poder imperial, el *Tea Party* de Boston fue contestado por el Parlamento a través de las *Intolereble Acts,* tal como eran calificadas por los colonos. De nuevo las colonias asistieron a una reacción que en este caso fue, a un mismo tiempo, popular e institucional. A instancias de la House of Burgesses de Virginia, el Primer Congreso Continental se reunió en 1774, y una nueva ola de panfletos inundó las colonias. De entre ellos hay que destacar el redactado por el futuro autor de la Declaración de Independencia, Thomas Jefferson: *A summary view of the rights of British America.*

En él Jefferson utiliza los argumentos ya expuestos por Bland para resaltar la naturaleza de los agravios recibidos por los americanos, desde el Stamp Act a la clausura del puerto de Boston. La teorización contractualista de la historia de la colonización le permite al futuro presidente justificar el derecho de resistencia frente a la «usurpación» del Parlamento infractor de las cláusulas de un

[29] Quizás la publicación más importante fue el conocido *State of the righs of the Colonists,* supuestamente escrito por Adams, que se convirtió en la plataforma del movimiento. Sus fundamentos teóricos no difieren de los asumidos posteriormente por la Declaración de Independencia (afirmación de la existencia de una ley natural por encima de cualquier convención humana, descripción contractualista de la entrada del hombre en la sociedad y defensa del derecho de insurrección del hombre oprimido, que le permite abandonar una sociedad y entrar en otra). El escrito fue acompañado por una *List of Infringements and Violations of Rights,* recuerdo de las afrentas; ambos escritos circularon en forma de panfletos en todas las ciudades de Massachussets, y por algunas de Nueva Inglaterra y Virginia.

contrato de naturaleza mixta. Porque, aun cuando la historia de las colonias americanas sirve para rellenar de contenido presupuestos teóricos abstractos, Jefferson no se olvida de incluir en esa misma historia sus componentes jurídicos —constitucionales— de más antigua tradición.

El armado resumen jeffersoniano incluye además tres cuestiones que van a convertirse en obsesiones del futuro presidente: el temor a la opresión del cuerpo de la sociedad por sus representantes, la construcción de una imagen ideal de una América formada por familias de propietarios y la preocupación por el problema de la esclavitud. El tono y el contenido de este escrito son ya abiertamente independentistas; sin embargo, su forma sigue siendo la de una petición a Su Majestad en la que Jefferson hace una llamada a la reflexión, advirtiendo del peligro del momento.

Este escrito de Jefferson pone un significativo fin a un tipo de discurso político revolucionario/restaurador. Hemos visto que en la mayoría de los escritos que hemos reseñado hasta aquí se combinan una serie de llamadas metapositivas que son escasas respecto del cuerpo central de la crítica colonial: la defensa de los tradicionales derechos ingleses frente al omnipotente y, quizás, revolucionario Parlamento británico. La mayoría de los escritores se vieron a sí mismos no como rebeldes en contra de la autoridad legal, sino como auténticos conservadores (Douglass, 1965: 7). Como Becker afirmó, el vocabulario de los Derechos Naturales contenido en la Declaración no implicó un despegue automático de antiguas concepciones políticas inglesas, sino una adecuación a las circunstancias. En un sentido similar, la proclamación del derecho a la rebelión bien podría reclamar orígenes aludiendo a la tradición lockiana; sin embargo, difícilmente podríamos encontrar en las páginas del filósofo las justificaciones por las cuales los americanos lo invocaron.

Pero bajo la pluma de casi todos los panfletistas se deslizó la afirmación de un principio fundamental: la so-

beranía, según los americanos, descansaba en el pueblo [30]. Construcción que sin duda alguna tuvo mucho que ver con la crítica del concepto de representación mantenido por los británicos, sirvió para allanar el camino a otros que, como Paine, identificaran revolución con democracia.

Como afirma Baylin, este emigrado inglés escribió en las colonias el más brillante panfleto escrito durante la revolución americana, e incluso uno de los más brillantes panfletos escritos en lengua inglesa. Nos estamos refiriendo a *Common Sense*, último de los escritos revolucionarios antes de la proclamación de la Declaración de Independencia.

Esta obra de Paine rompe con el discurso colonial. Aun cuando no puede negarse a este último el protagonismo en la articulación de los fundamentos de la independencia americana, ésta, como afirmaría el propio Paine años después, «considerada meramente como separación de Inglaterra, hubiera sido cuestión de escasa importancia si no se hubiera acompañado de una revolución en los principios y en la práctica de los gobiernos» (Paine, 1980: 162-163). Tres son los puntos de ruptura respecto de la oposición colonial.

El primero reside en la forma: *Common Sense* está escrito para que lo entienda el «common people». Atrás quedaron las sutiles argumentaciones jurídicas con las que hasta los más arriesgados se habían expresado. Paine no era ni comerciante, ni jurista, ni plantador; en definitiva, el emigrado inglés no perteneció a ninguna de las clases dirigentes de las respectivas colonias, de las que habían salido las voces defensoras de los derechos americanos durante la pugna. Su lenguaje, por lo tanto, se apartó de

---

[30] Otra cuestión será la determinación de las condiciones del ejercicio del derecho de representación. No obstante, hombres tan dispares como Otis, Dickinson, Jefferson o Adams (*Novanglus*, 1775; por este nombre se conocen doce ensayos firmados así que aparecieron replicando a los firmados por D. Leonard como *Massachuttensis*, *Boston Gazzete*, 1775) contribuyeron a popularizar la máxima.

lo conocido y, sin lugar a dudas, parte de su éxito residió en él.

En segundo lugar, Paine rompe definitivamente con la historia utilizada como justificación de lo existente. Vista desde América, esta ruptura implicaba la crítica de la tan elogiada Constitución inglesa: Paine arremete ferozmente en *Common Sense* contra uno de los mitos del siglo. Aun reconociendo lo glorioso de sus orígenes, Paine critica la yuxtaposición de antiguas instituciones, vestigios de la opresión procedentes de edades oscuras, con las nuevas instituciones republicanas. El establecimiento, por sedimentación, de un sistema de unión y controles entre ellas no le parece el resultado de una feliz articulación histórica, sino un absurdo defendido más por orgullo que por razón.

La demoledora crítica contra la Constitución inglesa lleva a Paine a preguntarse: ¿qué necesidad existe para trasladar este absurdo engendro histórico a América?; ésta está necesitada de buenas instituciones republicanas, porque en América el Rey es la Ley. Desde el más radical de los presupuestos de la defensa *whig* del republicanismo, Paine convierte en respetable un término acusado de ser el símbolo de la inestabilidad, la violencia contra la propiedad y la tiranía de los demagogos.

Finalmente, Paine rompe en *Common Sense* con el particularismo de la argumentación colonial, afianzando así los presupuestos teóricos del mito fundacional americano. Años más tarde, desde la Francia revolucionaria convertida en nueva patria, Paine volverá a exponer lo construido en 1776:

> Al igual que América era el único lugar del mundo político donde podía comenzar el principio de la reforma universal, también era el mejor mundo natural (1980: 163).

Paine es uno de los primeros escritores que llaman a la construcción de una nación americana fuerte, segura y poderosa, la cual, bajo un gobierno central vigoroso y democrático, debe convertirse en un paradisíaco nuevo mundo, en un «asilo de la Humanidad». Por ello la fundación

del Estado americano afectaba a todos, su causa era universal.

Common Sense es un escrito de combate; por ello, en él se apuesta por una decisión política inmediata: para alcanzar ese nuevo mundo sólo cabe la independencia. Paine critica ferozmente a los partidarios de la reconciliación: no existe ningún argumento que avale la dependencia de un continente respecto de una isla. La nación americana debía librarse de ataduras que impedían, política y económicamente, su desarrollo.

En definitiva, *Common Sense* contiene una teoría republicana legitimadora de la independencia y construcción de la nación americana. Pero el mismo Paine advirtió que su construcción va más allá de los resultados de una discusión sobre las formas de gobierno. De nuevo, años más tarde dirá:

> Lo que se llama república no es ninguna forma particular de gobierno. Es plenamente característica del objetivo, la materia o finalidad para los que se debería establecer el gobierno y a los que se debe dedicar: *res publica*, los asuntos públicos (1980: 184).

Paine da una dimensión moral al republicanismo a través de su dibujo de un sueño utópico (Wood, 1972: 47). Ahora bien, ¿cómo debía articularse ese sueño? Paine fue, junto a otros, una figura representativa del pensamiento democrático americano. Un panfleto anónimo escrito en Massachussets por la misma época que *Common Sense* resume las aspiraciones constitucionales de una fracción revolucionaria [31]: asambleas unicamerales, sufragio universal masculino, elección de jueces y gobernadores sin veto, etc., son reivindicaciones que conforman un diseño constitucional que caracteriza a los grupos demócratas de la revolución.

Ciertamente, la discusión de ese programa se entabló en los diferentes procesos constituyentes estatales; no obstante, los grupos conservadores se alarmaron muy pronto,

---

[31] *The People are the Best Governors, or Plan of Government Founded on the Just Principes of Natural freedom*, 1776.

motivados por la inestabilidad propia de los tiempos de revolución. Rápidamente se apresuraron a denunciar las sugerencias que sobre el gobierno apuntaba la obra de Paine. John Adams puede considerarse su mejor representante gracias a su famoso escrito *Thoughts on Government* (1776).

En él Adams presentó la versión conservadora del republicanismo americano. Aceptando la demoledora crítica independentista de Paine, Adams no suscribe ninguno de sus postulados sobre el gobierno. Defensor de las cámaras altas, basó su apología en una peculiar interpretación del dogma de la separación de poderes. Representativas del sector popular y aristocrático de la sociedad, debían, según el plan de Adams, representar los dos sectores de un conflicto permanente arbitrado por los gobernadores que, con su Consejo, debían tener un derecho de veto absoluto. En este sistema tripartito Adams recreó los elementos de una monarquía mixta en la forma de una «regal republic» de una república regia. Tampoco suscribió el deseo de Paine respecto de la universalidad del sufragio. Los «propriertyless», los carentes de propiedad también carecían, según Adams, de juicio suficiente para dirigir mediante su participación los destinos de una sociedad que lo era de los propietarios.

El 2 de julio de 1776 el Congreso Continental resolvió que «estos Estados Unidos son, y por derecho deben ser, estados libres e independientes». Dos días después, Jefferson, Franklin y Adams redactaron uno de los documentos más famosos de la historia occidental: *The Unanimous Declaration of the Thirteen United States of the America*[32]. Transcrita en pergamino, se volvió a firmar el 2 de agosto. Pueden localizarse en ella dos partes perfectamente diferenciadas: su preámbulo y una larga enumeración de las violaciones británicas a los derechos americanos; esto es, una historia condensada de las medidas im-

[32] Sobre ella, cfr. la clásica obra de C. Becker, *The Declaration of Independence*, Nueva York, 1940.

periales que fueron violentando y alzando a los colonos hacia su definitiva independencia.

Pero lo que hizo de la Declaración un texto fundamental para la historia fue su preámbulo, en el que se afirman una serie de verdades «evidentes por sí mismas». La igualdad entre todos los hombres, la inherencia e inalienabilidad de los derechos de los mismos, la necesidad de garantizar estos últimos mediante gobiernos legitimados por el consentimiento de los gobernados y, en fin, la afirmación del derecho y el deber de la insurrección cuando el esquema diseñado fuese quebrado por los gobiernos. El derecho de insurrección se afirma como ruptura con la historia firmemente a pesar de acompañarse con una llamada a la prudencia. La Declaración de 1776 rompió, al otro lado del Atlántico, con la mítica Constitución consuetudinaria inglesa y, por primera vez, «la legitimación jurídico-política racionalista hace entrada total y franca en la historia» (García-Pelayo, 1984: 331).

c) Constitucionalismo americano: De las constituciones estatales a la definitiva Constitución Federal

La Declaración de 1776 sumergió a los ya antiguos colonos en un proceso que los fascinó. No sólo se habían roto los lazos con la antigua metrópoli, sino que, además, ante ellos se erguía una inmensa tarea fundacional que había sido entendida por muchos como la misma causa de la independencia. La construcción de esa permanente fundación por la libertad devino la esencia de la revolución (Wood, 1972: 129). El continuismo institucional respecto de las antiguas formaciones coloniales no puede entenderse sin añadirle la quiebra producida por una nueva forma de plantear sus presupuestos y de desarrollar sus contenidos.

Prontamente los diferentes Estados americanos, siguiendo el consejo del Congreso de mayo de 1776, aprobaron sus respectivas constituciones con algunas excepciones, como las de Rhode Island o Connecticut, que continuaron con sus cartas coloniales convertidas en Constitución has-

ta entrado el XIX. Este primer movimiento constitucional de las antiguas colonias rompió definitivamente con la tradicional concepción británica, convirtiendo la ley, como dijera Paine, en soberano. La importancia de este movimiento no puede circunscribirse al mundo americano, sino que debe extenderse a toda la historia constitucional, asistiendo con su aprobación al triunfo del concepto «racional-normativo» de constitución (García-Pelayo, 1984: 334).

Las constitucionales estatales van a ser normas escritas [33], sistemáticas, codificadas, ocho de ellas con declaraciones de derechos insertas y conteniendo la estructuración de la división de poderes vinculada a la defensa de aquéllos y legitimada por su derivación del poder que se entendía residía en el pueblo.

Ahora bien, las diferentes conclusiones constitucionales de los diversos estados (McDonald, 1965) se alcanzaron después de un debate que podemos considerar unitario en sus problemas. Sin poder entrar en él a fondo, puede utilizarse la fundamental obra de Wood para localizar sus enunciados: en su centro se debe colocar el problema de la representación, principal causa teórica de la revolución americana, y derivados de ella los de reestructuración del poder, con especial mención al principio de la separación de poderes y los de construcción de cuadros institucionales de gobierno, con especial mención al «gobierno mixto y al bicameralismo». En definitiva, y simplificándolo mucho, el debate entre Adams y Paine respecto del contenido de la instalación de la república pasaron a debatirse en los diferentes Estados.

Los nuevos Estados Unidos bajo los artículos de la Confederación mantuvieron y, finalmente, ganaron la guerra contra Gran Bretaña, afirmándose definitivamente el contenido de la Declaración de Independencia. Ahora

[33] Sobre el proceso que terminó cristalizando en una serie de principios y concepciones respecto del poder y su estructura institucional en una norma escrita, *vid.* B. F. Wright Jr., «The Early History of Writen Constitutions in America», en *Essays in Honor of C. H. McIlwain,* Cambridge, 1936, pp. 344 y ss.

bien, los artículos de la Confederación (Jensen, 1940, 1950) comenzaron a entenderse por algunos a finales de la década de los setenta como insuficientes, ya que la unión de los nuevos Estados se articulaba de forma muy débil por aquéllos. Los defensores de un gobierno central más fuerte fueron en principio un reducido grupo de personas de mentalidad nacional; Washington, Madison, Hamilton, etc., desde sus respectivos Estados, estuvieron más preocupados por la estabilidad social y el crecimiento económico que por la libertad popular, y menos alarmados por la autoridad central que por la tiranía de la mayoría (Sellers, May, McMillen, 1985: 133). En definitiva, sus preocupaciones estuvieron fundamentalmente motivadas por una década, la de los ochenta, que fue una era de conflicto que condujo al definitivo debate constitucional americano que concluiría con la aprobación final de la Constitución federal, conseguida en muchos Estados por métodos extraconstitucionales.

El debate que originó su factura generó una de las más importantes manifestaciones del pensamiento político americano: los artículos propagandísticos escritos por Hamilton, Jay y Madison reunidos bajo el nombre de *El Federalista* se transformarán después de 1787 en el comentario constitucional de mayor autoridad. Frente a su opción se alzó la más cuarteada de los antifederalistas, entre los que sin duda destacan Patrick Henry y Richard Henry Lee.

El análisis de este último debate revolucionario americano no puede desvincularse del tratamiento que la historiografía ha hecho respecto de las diferentes calificaciones con las que se ha adjetivado la Constitución Federal. La clásica obra de Ch. Beard ha servido durante generaciones como punto de referencia en la elaboración de interpretaciones respecto de lo que la Constitución implicó de freno o culminación del espíritu revolucionario cristalizado en 1776. Recurriendo de nuevo a Wood podemos simplificar el centro del debate federal partiendo de lo que este autor sugiere, esto es, de la interpretación de la pugna entre federalistas y antifederalistas como una

lucha acerca de qué tipo de democracia tendrían los futuros Estados Unidos: una democracia elitista de carácter nacional o una democracia popular de carácter local.

Ahora bien, mientras que los federalistas se caracterizaron en lo formal por una mayor y mejor organización, el movimiento antifederal estuvo cuarteado y mal dirigido. Cierto es que sólo formó cuerpo aparente cuando el proyecto constitucional se hizo público (Rossiter, 1985), pero, por supuesto, los orígenes de las ideas antifederales se hunden mucho más atrás.

El antifederalismo no puede entenderse como una unificada y simple filosofía de gobierno, sino como una mezcla de dos diferentes puntos de vista adherida a dos diferentes grupos de hombres. Los primeros fueron los que mantuvieron la doctrina basada en la defensa de un gobierno central débil, que hunde sus raíces en el cuerpo de pensamiento político colonial respecto de la metrópoli. Liberados los Estados de la vinculación colonial central, muchos consideraron excelente la situación de vacío que permitió asentar el autogobierno local y la libertad individual, siendo defendida esta posición por aquellos que deseaban un sistema político protector de la propiedad y mantenedor del orden en sociedad. El segundo ingrediente del movimiento antifederal fueron los intereses elevados a ideas de los pequeños propietarios americanos, corazón del levantamiento revolucionario. Su opción se inclinó hacia un gobierno dominado por muchos, lo que potenciaba las ideas democráticas. En definitiva, gobierno central débil y control democrático fueron dos alternativas que conformaron el tronco del pensamiento antifederal (Turner, 1974). Este puede articularse extrayéndolo de cartas, artículos periodísticos, intervenciones en o de Asambleas estatales, etc., dividiéndose en dos períodos separados por el concreto marco de discusión abierto por el proyecto constitucional.

Hemos dicho que es imposible encontrar una coherente construcción unitaria del pensamiento antifederal. No obstante, pueden localizarse algunas ideas centrales de la ideología antifederal. Antes de la discusión del proyecto

varios temas salieron a debate y, a pesar de que el nombre «antifederal» sólo puede utilizarse como negativo del proyecto constitucional, desde los años ochenta, en definitiva después del conflicto bélico, ciertas argumentaciones comenzaron a tomar forma alrededor de varios temas: los impuestos, la regulación del comercio y el sostenimiento y control del ejército (Turner, 1974) y, por supuesto, la espinosa cuestión acerca de los poderes de la Convención, que se ceñía a la determinación de si aquélla estaba o no capacitada para transformar la estructura constitucional (Plan Virginia vs. Plan New Jersey). Reflexionando sobre los temas antes propuestos podemos localizar en la argumentación antifederal los ecos continuistas de la crítica revolucionaria al gobierno central fuerte, aun cuando éste será en 1787 el de los libres e independientes Estados Unidos de América.

Alrededor del temor a un gobierno central demasiado fuerte se elevaron las críticas al texto federal. Aquél configuraba un gobierno nacional, no federal, que absorbía los poderes estatales y potenciaba el poder de los Estados grandes frente a los pequeños al ser reunido el Congreso en proporción a la población global, no a la individualidad de los Estados. La transferencia de la soberanía se apreciaba en la consolidación de la Constitución como «supreme law of the land» y en su Corte de Justicia Federal, situada por encima del poder de los Estados. De entre todos los «excesos» denunciados por los antifederalistas respecto de la acumulación central del poder resalta sin duda alguna el «power tax», objeto de una larga tradición crítica dentro del pensamiento revolucionario americano legada por la previa discusión constitucional británica. A su modo de ver, el «power tax» propuesto disolvía la federación.

La ecuación antifederal osciló entre el poder y la libertad, aquél el de falta de restricciones al gobierno central en la imposición de tasas y ésta la de los pueblos. Pero no puede disolverse esa relación en una descripción del reparto de poder entre gobierno central y Estados. En la crítica antifederal, en algunas de ellas, latía la preocupa-

ción por la centralización de poder como tendencia hacia su aristocratización. Por el contrario, el poder difuso favorecía la democracia. La Convención fue definida por algunos como «una monstruosa aristocracia» que sacrificaba los derechos y libertades de la unión y del pueblo en beneficio de unos pocos. Este armazón teórico, con sus fisuras, se prodigó en sus críticas a todas y cada una de las partes de la Constitución.

La «alternativa antifederal» ha sido reelaborada por J. Turner Main. Una noción cuarteada del concepto de democracia sostenía el mantenimiento de la confederación de Estados soberanos como estructura, sumada a un principio democrático de conformación de los gobiernos locales y una especial atención a la responsabilidad de los detentadores de cargos públicos, así como a su rápida alternancia. En definitiva, la desconfianza hacia cualquier tipo de poder asentaba los pilares de la defensa de la libertad de los individuos. Por ello, el gobierno central diseñado por la Constitución se resentía: se aceptaba la figura de un presidente fuerte, pero debía ser limitado; se prefería un Congreso unicameral, pero en el caso contrario, el Senado debía ser más responsable ante los Estados y, finalmente, se aceptaba también el poder judicial federal, pero restringiendo su jurisdicción. Pero frente al programa federal el antifederal no existió, resintiéndose su fuerza por falta de organización e imposibilidad de convertir la hasta entonces estructura confederal en un plan susceptible de ser defendido.

En definitiva, el movimiento antifederal fue incapaz de elaborar un texto de combate, como fue en principio la Constitución, aun cuando los propagandistas de la negativa pueden colocarse en la historia de las ideas políticas en el mismo nivel que los consagrados por la historia constitucional como los mejores intérpretes de la primera norma de 1787 (Rakove, 1988: 21), los artículos de Hamilton, Jay y Madison vencieron la dispersión característica de la crítica antifederal convirtiendo sus artículos en el conocido *El Federalista*.

Resulta imposible hacer aquí un balance ponderado de

esa obra por el carácter de comentario que de él hemos señalado. *El Federalista* formará después de 1787 un todo con el posteriormente ratificado texto federal, constituyendo el primer análisis de una Constitución moderna escrito en un lenguaje familiar a nuestros contemporáneos (Negri, 1988: 11). Pero, al mismo tiempo, la serie de artículos de Hamilton, Jay y Madison constituyen la cumbre de una tendencia ya señalada por W. S. Carpenter, consustancial al pensamiento político estadounidense posterior a la independencia, de abandono del pensamiento político abstracto. En definitiva, y como ya se ha señalado, la reflexión política se transformó en los Estados Unidos en constitucional.

No obstante, no hay que olvidar que independientemente de su posterior utilización, los artículos periodísticos de los autores federalistas fueron en el momento de su publicación escritos de combate. Las críticas antifederales al texto de la Convención se unificaron en la crítica de *El Federalista,* convirtiéndose en un «corpus» teórico del que aquél partió para elaborar un programa razonado de gobierno que no es otro que el deducible de la norma federal.

Por lo tanto, las fuentes de las que bebe *El Federalista* pueden esquematizarse en los siguientes elementos: en primer lugar, el propio texto federal y la experiencia constitucional de los Estados; en segundo, la también experiencia confederal y su crítica; en tercero, la historia entendida como fuente de enseñanza, y en último, el pensamiento de innumerables autores ilustrados. De Montesquieu y Mably a Jefferson, pasando por la veta del pensamiento anglosajón en el que destaca Hume, los autores de *El Federalista* no olvidan tampoco las referencias a la Constitución inglesa ni al sistema del «Common Law» y sus comentaristas. Su tono es polémico, y la crítica a las opiniones antifederales adquiere en la pluma de los propagandistas un tono feroz. Los caracteres con los que hemos intentado describir el pensamiento político revolucionario tienen a *El Federalista* también como modelo. La ciencia política se reconoce por los autores de *El Fede-*

ralista de naturaleza experimental, y la finalidad de la obra no es otra que la formulación de un sistema de gobierno a caballo de las ideas nacionales y federales, con una apuesta concreta sobre cómo salvaguardar los principios base del movimiento revolucionario a través de una determinada estructura de gobierno.

No obstante, y sin entrar en la dificultosa discusión sobre si *El Federalista* supone o no una nueva «ciencia de la política», sí podemos terminar esta sucinta e irregular descripción de la obra de los más significativos autores revolucionarios americanos con las reflexiones de Wood sobre el significado de la revolución respecto del pensamiento político clásico. El proceso revolucionario americano, no ya sólo la obra de los autores de *El Federalista,* supuso «the end of classical politics» al problematizar mediante la experiencia sus presupuestos unitarios. La generación revolucionaria creyó haber legado a la historia de la ciencia política una monumental contribución. Por primera vez un pueblo había intentado diagnosticar sus enfermedades y darles solución: el «antídoto» federal fue la Constitución, que trascendió el momento y las intenciones de sus defensores. Producto de una sociedad democrática en convulsión, la formulación del sistema de gobierno americano se puede situar entre una de las mayores contribuciones de la teoría política a la historia del pensamiento occidental.

BIBLIOGRAFIA

Resulta imposible dar ni siquiera una relación mínima de los doscientos años de historiografía ocupada de las revoluciones francesa y americana, igual que es imposible ordenar los escritos de los protagonistas revolucionarios. Profusión, dispersión y, sobre todo, conflictos de interpretaciones convierten esta tarea en inimaginable para la presente ocasión. Por ello, con esta relación pretendo exclusivamente acercar al lector español a la obra política revolucionaria consignando aquellos títulos (tanto historiográficos como de reediciones de escritos revolucionarios) de más asequible manejo, haciendo un mayor hincapié en los títulos traducidos. Su

elenco se hará siguiendo de forma aproximada los epígrafes que dividen el presente trabajo.

I. Introducción

Puede manejarse como introducción general al período la obra de síntesis de E. J. Hobsbawn, *Las revoluciones burguesas*, 9.ª ed., Barcelona, 1982. Sobre el carácter atlántico de la marea revolucionaria, *vid.* la significativa obra de R. Palmer y J. Godechot expresada en numerosas publicaciones. Por todas, J. Godechot, *Las revoluciones (1770-1779)*, 4.ª ed., Barcelona, 1981. La crítica de raíces marxistas a esta concepción sintetizada en A. Soboul, *La revolución francesa. Principios ideológicos y protagonistas colectivos*, Barcelona, 1987.

Respecto de las influencias entre una y otra revolución, partiendo del trabajo clásico de A. Aulard, *Etudes et leçons sur la Révolution française*, v. III, 1921, puede señalarse significativo de H. Arendt, *Sobre la Revolución*, Madrid, 1988, y el más divulgador aunque también interesante de G. Gunsdorf, *Les révolutions de France et d'Amérique*, París, 1988.

El estudio del controvertido término «revolución» ha dado lugar a un numeroso grupo de análisis. Cabe citar los trabajos de K. M. Parker, «Revolution», en C. Lucas (dir.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, t. II, *The Political Culture of the French Revolution*, Oxford, 1988; J. M. Goulemot, «Le 'mot' révolution et la formation du concept de révolution politique», en *Annales historiques de la Révolution française*, n. 39, 1967, y la síntesis de M. Ozouf en la voz «Révolution», del *Dictionnaire critique de la révolution française*, París, 1988 (hay traducción española, 1989). Sobre una interpretación de su significado, J. Habermas, «Derecho natural y Revolución», en *Teoría y praxis*, Madrid, 1987. Respecto del carácter revolucionario y constitucional del movimiento americano, una síntesis en el artículo de B. Baylin en *The American Revolution: Whose, Revolution?*, Nueva York, 1988; Ch. McIlwain, *The American Revolution. A Constitutional Interpretation*, Nueva York, 1923, y la obra reciente de N. Mateucci, *La rivoluzione americana: una rivolucione costituzionale*, Bolonia, 1987.

La extensión cronológica de la agitación revolucionaria francesa se problematiza en la obra de B. Bazcko alrededor de la cuestión de cómo salir del Terror, una síntesis de sus opiniones en «L'expérience thermidorienne», en *The culture...*, II, 1988, y en la

voz «Thermidoriens» en el *Dictionnaire...* Respecto del termidor americano, Morison and Commarger, *Growth of the American Republic,* Nueva York, 1942.

Las diferentes corrientes historiográficas ocupadas por el carácter de ambas revoluciones son de difícil elenco al constituir un objeto propio de reflexión el análisis historiográfico. Pueden citarse aquí la útil aunque intencionada síntesis historiográfica de E. Schmitt, *Introducción a la historia de la Revolución Francesa,* Madrid, 1985; la polémica obra de F. Furet, *Pensar la Revolución Francesa,* Barcelona, 1987, y el artículo de síntesis de M. Vovelle, «Sobre la historiografía de la Revolución Francesa», en *Alcance y legado de la Revolución Francesa,* Madrid, 1989. Como reflexiones de conjunto sumando interpretaciones particulares de carácter opuesto, el citado *Dictionnaire...,* y las actas resultado del congreso mundial de la revolución dirigido por M. Vovelle, *L'image de la Révolution française,* 3 vol., París, 1989 (en el que se encuentran los artículos de Boutier y Thomas citados en el texto). Respecto de América sirve para este punto la citada obra de Matteuci y la reflexión historiográfica al capítulo 4, «The American Revolution. Revolutionary or Nonrevolutionary?, en *Interpretations of American History. Patterns and perspectives,* vol. I, Nueva York, 1972.

II. El pensamiento político revolucionario

Respecto del «espacio revolucionario», J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública,* Madrid, 1981. La prensa ha sido analizada en concreto recientemente por K. M. Baker, *Press and Politics in Pre-revolutionary France,* Berkeley, 1987. La formación de la «verdad» en las sociedades filosóficas, antecedentes de los mecanismos revolucionarios, fue analizado por un rehabilitado actualmente A. Cochin, reeditado y con prólogo de J. Baechler, *L'esprit du jacobinisme,* París, 1979.

Respecto de los elementos-fuentes del pensamiento revolucionario deben manejarse las clásicas obras de D. Mornet, *Origines intelectuelles de la Révolution française,* París, 1933; B. Groethysen, *Philosophie de la Révolution française,* París, 1956. E. Cassirer, *La filosofía de la Ilustración,* 3.ª ed., México, 1984, y la bella obra de J. Starobinsky, *1789. Los emblemas de la razón,* Madrid, 1988. Para los Estados Unidos, las básicas, B. Bailin, *The Ideological Origins of the American Revolution,* Cambridge (USA), 1966; *The Origins of American Politics,* Nueva York, 1968, y

G. S. Wood, *The Creation of the American Republic (1776-1787)*, Nueva York, 1972.

Para la cuestión de la antigua Constitución son de alguna utilidad, pero discutibles, la ya antigua obra de J. Fabre, *Les pères de la Révolution*, París, 1910, y E. Carcasonne, *Montesquieu et le problème de la Constitution française au XVIII^e siècle*, Ginebra, 1970. Sobre este último aspecto, tradicional y mejor trabajado por F. Olivier-Martin, *Les Lois du Roi*, París, 1988, lo mismo que respecta a la literatura parlamentaria, *Les Parlements contre l'absolutisme tradicionnel au XVIII^e siècle*, París, 1988. Respecto de la obra de algunos elementos nobles, F. Furet y Ozouf respecto de Mably y Boulainvilliers en *L'Atelier de l'histoire*, París, 1982.

La vinculación Ilustración-revolución está tomada fundamentalmente de la voz escrita por Bazcko («Lumières») en el *Dictionnaire...*, pudiéndose manejar el interesante artículo de J. M. Goulemot, «Política de la Ilustración, política de la revolución», en *Alcance y legado...* Más ambiciosa la obra de I. O. Wade, *The Structure and Form of the French Enlightenment*, 2 vols., Princeton, 1987, con su estructura binaria dedicada al espíritu de la Ilustración y al de la revolución. Obra fundamental para la descripción histórica del engarce J. Egret, *La Pré-Révolution française (1787-1789)*, París, 1962.

Respecto de la «conspiración tory», la descripción de las más autorizadas interpretaciones historiográficas están resumida en R. Kelly, *El modelo cultural en la política americana*, México, 1985, sin que por ello pueda dejar de citarse expresamente la importante obra de J. G. a. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, 1975, y C. Robbins, *The Eighteenth-Century Commonwealthman*, Cambridge (Mass.), 1959. (La cita de esta obra se ha tomado del libro de Kelly.)

III. Los autores franceses

Resulta de difícil superación encontrar interpretaciones más sugerentes sobre la revolución que las expresadas en la obra de A. de Tocqueville. Se han utilizado aquí las ediciones del *Antiguo Régimen y la Revolución*, 2 vol., Madrid, 1982; *Inéditos sobre la Revolución*, Madrid, 1980.

De interés general para una comprensión histórica del complicado período revolucionario, A. Soboul, *La Revolución Francesa*,

Madrid, 1975, y la polémica obra de F. Furet y D. Richet, *La Revolución Francesa,* Madrid, 1988. Una buena síntesis de las transformaciones institucionales es la clásica obra de J. Godechot, *Les institutions de la France sous la Révolution et l'Empire,* 3.ª ed., París, 1985, que puede completarse con los textos de las constituciones.

Sobre los autores y coincidiendo aproximadamente con los tratados, la muy ligera exposición de L. Madelin, *Los hombres de la Revolución,* reed. Buenos Aires, 1989. Los discursos de todos ellos en la Asamblea, *Archives Parlementaires de 1787 à 1860.* Recueil complet des débats législatifs et politiques des chambres françaises. Première série (1789-1799). Y ya en concreto, sobre el famosísimo abate revolucionario P. Bastid, *Sieyès et sa pensée,* Ginebra, 1978. De Bastid también, aunque con alcance más general, *L'idée de Constitution,* París, 1985, y *Le gouvernement d'Assemblée,* París, 1956; el prólogo de R. Zapperi a su edición de *Qu'est-ce que le Tiers-Etat?,* Ginebra, 1970; B. Bazcko, «Le contrat social des Français: Sieyès et Rousseau», y K. M. Baker, «Représentation», ambos estudios en (K. M. Baker, dir.) *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture,* t. I, *The Political Culture of the Old Regime,* Oxford, 1987, y la introducción de M. Lorente y L. Vázquez a la edición del *Ensayo sobre los privilegios* y *¿Qué es el Tercer Estado?,* Madrid, 1989.

Respecto del partido monárquico y la obra de Mounier es de interés prioritario la obra de J. Egret, *La Révolution des notables. Mounier et les Monarchiens, 1789,* París, 1950, y De Barnave y el club feuillant, J. J. Chevallier, *Barnave ou les deux faces de la Révolution 1761-1793,* reed., París, 1963, y la introducción de F. Furet a la reedición de su *Introduction a la Révolution française,* Grenoble, 1988.

Existe gran cantidad de estudios sobre la Gironda, desde el inicial de A. De Lamartine a completar con la alternativa posterior marxista, A. Mathiez, *Girondins et montagnards,* reed., París, 1988. Son de interés las actas del coloquio, *Girondins et Montagnards,* París, 1980, y la síntesis expuesta por M. Ozouf en la voz «Girondins» del *Dictionnaire...,* también preocupada por el problema federalista (cit. en texto). Muy interesante, desde la particular óptica revisionista de K. M. Baker, su monumental *Condorcet. Raison et politique,* Chicago, 1975, para la figura del desgraciado ilustrado convertido en revolucionario.

Sobre Robespierre y Saint-Just y, en definitiva, sobre el jacobinismo sigue importando el esfuerzo de A. Aulard (ed.) de *La Société des Jacobins. Recueil de documents pour l'histoire du*

club des Jacobins de Paris, 6 vol., París, 1889-1897, y, desde su perspectiva conservadora, la obra citada de A. Cochin recuperada por la línea «revisionista» de intérpretes de la revolución. Sobre el gobierno revolucionario, G. Lefebvre, *Le gouvernement révolutionnaire* (curso policopiado), París, 1947. Desde diferentes perspectivas de izquierda se analizan aspectos de interés respecto del jacobinismo en la obra de A. Mathiez, *La vie chère et le mouvement social sous la Terreur,* París, 1927; D. Guerin, *La lutte des classes sous la première République. Bourgeois et «bras nus»,* 2 vols., París, 1968, y Ch. Mazauric, desde una óptica canónico-marxista, *Jacobinisme révolution,* París, 1984. Con valor de ensayo y vinculado al pensamiento de A. Heller, el interesante F. Feher, *Ensayo sobre el jacobinismo,* Madrid, 1989.

Finalmente, para completar una poco exhaustiva lista de títulos sobre los artífices de la Revolución, la obra de M. Vovelle sobre Marat. Su prólogo a *Marat. Ecrits,* París, 1988, de donde se han extraído las fuentes periodísticas y su también prólogo a *Les chaînes de l'esclavage,* París. También de interés J. Massin, *Marat,* París, 1960.

IV. Los autores americanos

Resulta sorprendente la carencia de obras traducidas respecto de la historia americana. Una útil guía con comentario bibliográfico de los temas más debatidos es la obra de Ch. Sellers, H. May y N. R. McMillen, *Sipnosis de la Historia de los Estados Unidos,* Buenos Aires, 1985. También de carácter general, C. N. Degler, *Historia de los Estados Unidos. La formación de una potencia,* 2 vol., Barcelona, 1986; la tradicional de H. S. Commarger y W. E. Leuchtenburg, *Breve Historia de los Estados Unidos,* 3.ª ed., México, 1987, y, finalmente, la obra citada de Kelly.

Puede hacerse un pequeño elenco de escritos revolucionarios significativos traducidos al castellano. Una muy bien seleccionada colección de escritos de T. Jefferson ha sido traducida con el título de *Autobiografía y otros escritos,* Madrid, 1987, al igual que la obra de Paine, *Sentido común,* Madrid, 1989. También de T. Paine, *Los derechos del hombre,* Madrid, 1984, y, por supuesto, la fundamental, A. de Tocqueville, *La democracia en América,* 2 vols., Madrid, 1990. En general, sobre la obra de Tocqueville preocupado por Francia y los Estados Unidos, la magnífica obra de L. Díez del Corral, *El pensamiento político de Tocqueville,* Madrid, 1989.

Una buena síntesis del sistema legal colonial, así como del desarrollo constitucional, L. M. Friedman, *A History of American Law*, 2.ª ed., Nueva York, 1985, aun cuando es la obra de M. J. Horwitz, *The Transformation of American Law (1760-1780)*, Cambridge (Mass., 1977), la mejor representación de la historia jurídica americana. También puede resultar de utilidad la obra citada de Matteuci a pesar de su fuerte componente historiográfico interesado sobre todo por la perspectiva constitucional ensayada por McIlwain. Para una completa visión del panorama colonial se recomienda la lectura de las cartas coloniales recogidas en la colección citada en el texto.

Para el problema de la representación, sin duda la obra de J. R. Pole *Political Representation in England and the Origins of the American Republic*, Berkeley-L. A., 1966. La crisis del Stamp Act, E. S. Morgan y H. M. Morgan, *The Stamp Act Crisis: Prologue to Revolution*, Chapell Hill (U. of N. Carolina Press), 1953. Una cómoda y bien seleccionada colección de panfletos con una interesante introducción en M. Jensen, *Tracts of The American Republic 1763-1776*, Indianapolis, Nueva York, Kansas City, 1967, que ha sido la utilizada para este trabajo junto con la selección de S. Eliot Morison *Sources and Documents Illustrating the American Revolution and the Formation of the Federal Constitution*, 2.ª ed., Nueva York, 1965. Sobre T. Paine, E. Foner, *Tom Paine and Revolutionary America*, Nueva York, 1976, y sobre Adams, la lectura de Wood y las páginas de E. P. Douglass *Rebels and Democrats*, Nueva York, 1965.

Dos obras generales para el período posterior a la Independencia, la citada de Countryman y la de F. McDonald *The Formation of the American Republic 1776-1790*, Baltimore, 1975, y sobre la Confederación, con una perspectiva beardiana, la esclarecedora de M. Jensen *The Articles of Confederation*, Madison, 1940 (en la misma línea, pero no consultada, *The New Nation*, 1950, cit. en *Sipnosis*...), y la siempre ilustrativa obra de M. García Pelayo *Manual de Derecho constitucional comparado*, Madrid, 1984, para el desarrollo constitucional de los diferentes Estados.

Respecto del proceso constitucional federal resulta útil por la publicación de los Planes de Virginia y Nueva Jersey, M. Farrand, *The Framing of the Constitution of the United States*, New Haven, 1968; también con publicación de documentos la compilación realizada por M. Kammen *The Origins of the American Constitution. A Documentary History*, Nueva York, 1986. La historia de la convención en C. Rossiter, *1787. The Grand Convention*, Nueva York, 1987.

Para un análisis de la ideología antifederal, J. Turner Main, *The Antifederalists. Critics of the Constitution 1781-1788*, 1974. La edición de *El Federalista* que hemos utilizado es la versión castellana publicada en México de 1982. Es interesante la colección de artículos recogida bajo el nombre de *Il federalista: 200 anni dopo*, Bolonia, 1988, citada aquí por su aparición reciente pero sin implicar por ello su primacía sobre los estudios realizados sobre la obra de Hamilton, Jay y Madison. La acumulación de títulos con este objetivo no es recomendable, siéndolo más la simple lectura del propio *El Federalista*.

Finalmente no puede dejarse de hacer aquí, por lo menos, mención a la controvertida obra de Ch. Beard *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States*, Nueva York, 1913, que supuso un corte brusco a la interpretación decimonónica de la Constitución Federal como cima y culminación de la lucha por la libertad americana, diseñada fundamentalmente en la obra del erudito G. Bancroft.

Capítulo IV

Immanuel Kant

José Luis Colomer Martín-Calero

> Porque siempre se encontrarán algunos que piensen por propia cuenta (...), quienes después de haber arrojado de sí el yugo de la tutela difundirán el espíritu de una estimación racional del propio valer de cada hombre y de su vocación a pensar por sí mismos.
>
> I. Kant: *¿Qué es la Ilustración?*, 1784.

El lugar de Kant en la «historia de las ideas políticas» es cuestión que sigue suscitando perplejidades después de los ya incontables redescubrimientos de su filosofía («vueltas a Kant»). El filósofo de Koenisberg ha sido excluido de la nómina de los pensadores políticos, pero también considerado como el autor de una filosofía de carácter primordialmente político, o dirigida a la política. El mismo «lugar» en que la filosofía política de Kant debe buscarse dentro del conjunto de su obra ha sido cuestión objeto de radicales desacuerdos: la doctrina del derecho,

la filosofía de la historia, la concepción finalista de la naturaleza o aun la estética kantiana han sido propuestas como candidatas excluyentes a contener aquélla. Junto a todo ello, y en esto nuestro autor se ve acompañado por casi todos los «clásicos indiscutidos» de la teoría política, tanto la índole como las conclusiones de su pensamiento político, esté donde esté —y sea secundario o imprescindible para esta historia—, han sido estimadas en términos tan irreconciliables como para merecer calificativos tales como los irreconciliables de «filosofía de la libertad» o «de la sumisión», como la «última teorización del Antiguo Régimen» o como «umbral de la contemporaneidad».

La gran complejidad de la obra kantiana es, por supuesto, causante en buena parte de esa disparidad de juicios; pero, indudablemente, detrás de opiniones tan encontradas se halla asimismo la discrepancia de los comentaristas acerca de lo que deba ser una «filosofía política». ¿Es una filosofía de los «usos» de nuestra razón ya una filosofía política? ¿Es relevante para esta última una teoría de nuestros conceptos morales básicos? ¿Lo es un principio *a priori* de justicia o más bien el pensamiento comienza a ser político cuando lo es sobre la realidad del poder y de sus razones? ¿Es pura inutilidad o, peor, pura ideologización, y así antipolítica, toda construcción intelectual distinta de aquella que, a partir de la presencia y el presente del poder, descubra sus formas de acción y organización?

Pienso que aun si Kant no deja de pensar, a veces en fragmentos inolvidables, la «política del poder», sólo una presentación que intente mostrar el valor profundamente político del núcleo mismo, y sobre todo de éste, de su filosofía, hará justicia a nuestro pensador y justificará el interés de estas páginas.

Una advertencia, en fin, que es, como se sabe, una justificación antes de los cargos: el contenido de este capítulo tendrá sólo relativamente un carácter «histórico». La «explicación» de una obra a la luz de un contexto preciso me interesa menos aquí que la posibilidad de des-

tacar preguntas y reflexiones que, usando como coartada al propio autor que me ocupa, debemos pretender que sean «universales».

Por supuesto que la filosofía kantiana, como cualquier otra, lo es de una época. Sobra decir que sólo la Europa de la segunda mitad del siglo XVIII permite entender a Kant —como permite entender tantas otras cosas, incluso a nosotros mismos. La Prusia de Federico, la Revolución Francesa, es decir, el Antiguo Régimen —la sociedad señorial, la monarquía ilustrada— y el albor de la emancipación burguesa son el «momento histórico» del autor de la *Crítica de la razón pura* —por no hablar de las coordenadas más inmediatas que hacen la biografía de este habitante de Koenisberg, y *sólo* de Koenisberg, entre 1724 y 1804, como la influencia educativa y sentimental del pietismo cristiano, etc. [1].

Las «influencias filosóficas» no son fáciles de resumir sin problemas. ¿Sería suficiente con decir «La Ilustración y Rousseau»? Tal vez, si no fuera por las dudas mismas que plantea semejante fórmula. Más seguro es hablar del racionalismo moderno y del iusnaturalismo vinculado a él —Puffendorf, Leibniz, Wolff— y de los ilustrados británicos, Hobbes y Locke, Hume y «los moralistas del sentimiento», y, cómo no, por encima de cualquier otro, Rousseau. La impronta en Kant del autor del *Contrato social* y del *Emilio* se sitúa en la base misma de la filosofía moral de este autor, y aun de su teoría del conocimiento, y ha sido objeto de todos los tratamientos posibles. No teniendo aquí cabida un examen expreso de esta influencia, que deberá poder leerse a lo largo de casi todo lo que sigue, hay una declaración de fecha tan temprana —en términos de la larga vida de Kant y del carácter

[1] Al respecto pueden verse, entre otros muchos lugares, Erst Cassirer 1918. Paul A. Schilpp, *La ética prescrítica de Kant*, Evanston, 1966, trad. de Jerónimo Muñoz y Elsa Frost, Méjico. UNAM, 1966, o Giorgio Tonelli, «L'ambiente storico-culturale di Könisberg e la formazione della filosofia kantiana», en *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento* (a cura di Claudio Cesa), Nápoles, 1987, pp. 147-169.

«tardío» de su obra más importante para nosotros—como 1764-65, cuya reproducción se justifica por su valor incalculable para todo el objeto de este estudio:

Soy por inclinación un investigador. Siento sed de conocimiento y la inquietud ávida de progresar en él, así como la satisfacción por cada conquista. Hubo un tiempo en que creí que sólo eso podría constituir el honor de la humanidad y despreciéé al vulgo ignorante. Rousseau me ha vuelto al camino recto. Desaparece la ofuscación que daba origen a esa preferencia, aprendo a honrar a los hombres y me sentiría más inútil que el trabajador común si no creyera que mi tarea puede aportar a todas las demás un valor, el de remover los derechos de la humanidad [2].

La crítica y los usos de la razón

Que la *Crítica de la razón pura* es el punto de partida decisivo de cualquier aproximación a Kant, en el doble sentido de que sólo desde ella puede entenderse cualquier aspecto parcial de su obra, y de que en la misma aparece insuperablemente pensado el significado de cada segmento de la misma como parte de *una* filosofía, es una afirmación que puede ser tachada de irrelevante, por cuanto su ambigüedad permite acoger cualquiera de las muchas, y mutuamente incompatibles, interpretaciones, ¡aun las positivistas!, de esa filosofía. La cosa mejora si añadimos, como cada vez se hace con más frecuencia, que es en la *dialéctica y en la metodología trascendentales* de la citada obra donde aquel punto de partida debe buscarse. Así, es en la «Doctrina del método» donde Kant plantea:

Todos los intereses de mi razón (...) se resumen en las tres cuestiones siguientes:

[2] *Notas a las observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime,* edición de la Academia de Berlín, vol. XX, p. 44. La traducción la tomo de José Gómez Caffarena: 1984, pp. 165-166. A partir de aquí las citas de Kant lo serán por la edición de la versión en castellano, en caso de haberla, seguida por la del volumen correspondiente de esa edición, *Akademie,* de referencia.

1. ¿Qué puedo saber?
2. ¿Qué debo hacer?
3. ¿Qué puedo esperar? [3].

Lo que me interesa ahora es la *distinción clara* entre esas tres cuestiones o «intereses de la razón», es decir, la diversidad de los *puntos de vista* posibles para nuestro pensamiento, que lo es, sobre nosotros mismos: «¿Qué es el hombre?» es la pregunta general a la que remiten las tres *diferentes* posibilidades enunciadas [4].

Simplificando todo lo que aquí conviene, puede decirse que la primera parte de la *Crítica de la razón pura,* que estudia nuestra posibilidad de conocimiento del mundo —la *Analítica* de la razón en su función teórica—, establece los fundamentos seguros y los límites de nuestro conocimiento, que son los de la ciencia moderna o newtoniana. La aplicación a la experiencia sensible —configurada por la *materia* de las sensaciones y la *forma* previa, espacio-temporal, de nuestra sensibilidad— de los conceptos o *categorías* del *entendimiento (Verstand)* es la condición de posibilidad del conocimiento del mundo —tal como se nos aparece, mundo de los *fenómenos* o *naturaleza*—, incluido nuestro conocimiento de nosotros mismos en tanto que formamos parte de ese mundo.

El carácter *a priori* de las categorías del entendimiento otorga a ese conocimiento el rango de ciencia al proporcionar la universidad y necesidad de las leyes de aquélla, esto es, al permitirnos enunciar «leyes de la naturaleza». La dependencia de aquellas categorías de su aplicación a objetos de la experiencia es condición, por otra parte, de su uso para el conocimiento. Desde la intención de éste, o «en relación con el conocimiento de las cosas», sólo esa «aplicación a objetos de una experiencia posible» puede dar a las categorías «sentido y significación» [5].

---

[3] *Crítica de la razón pura* (desde ahora *K.R.V.*), p. 630, A 804-805 / B 832-833 («A» y «B» se refieren, como usualmente, a la primera y segunda ediciones, respectivamente, de esta obra).
[4] *Lógica,* AK IX, p. 25.
[5] *K.R.V.,* edic. cit., pp. 163 y 164, B 146-149.

El límite de nuestro conocimiento está así en su fundamento mismo como conocimiento empírico. En fin, último eslabón del sistema del conocimiento, la razón *(Vernunft)* tiene, en su uso teórico, una función ordenadora de los juicios, necesariamente parciales del entendimiento, unificando y orientando los juicios de éste. Sus conceptos son las ideas y, en cuanto su objeto es sólo la actividad «del entendimiento respecto de los objetos de los que trata su uso —definidor de la razón desde el punto de vista cognoscitivo, solamente «regulador».

Pero nuestra razón, lejos de conformarse con la restricción que ella misma ha fijado, «es arrastrada por una tendencia de su naturaleza a rebasar su uso empírico» y, es más, sólo más allá de ese límite encuentra «el objetivo de sus afanes». La «crítica» de la razón contiene, en la *dialéctica* y la *metodología,* tanto el rechazo absoluto de esa pretensión, en tanto lo es de seguir conociendo, como, sobre todo, su apertura «a otros mundos» y el impulso a la realización de la razón de éstos, en los que su actividad como razón pura cobra sentido pleno. La razón se hace *especulativa* cuando busca en sus ideas la referencia a algo más que a la actividad del entendimiento y «se refiere a un objeto o a conceptos de un objeto que no pueden ser alcanzados en ninguna experiencia» [6]. Este *uso constitutivo* de las ideas —la de «Dios», o la del «alma inmortal»— como conceptos mediante los que la razón conoce las realidades a que corresponden, es el propio de la *metafísica especulativa.* La fatídica «ilusión» de esta pretensión especulativa se hace patente en las *antinomias* a que la razón se ve conducida, de manera tan «inevitable» como irresoluble, pues son aquéllos «sofismas de la razón misma, no de los hombres», y «ni el más sabio de éstos puede deshacerse del todo de la ilusión que le acosa insistentemente y que se burla de él [7]. La

[6] *Ibidem,* pp. 526, 531, 624 y 625, A 634-635, 643-644, 795-797 / B 662-663, 671-672, 823-825.

[7] Las antinomias son pares de juicios mutuamente contradictorios pero igualmente válidos para la razón especulativa y, aún más, necesarios desde la naturaleza de ésta. La *tercera* de las

metafísica del racionalismo dogmático [8] es el punto de mira de esa página central de la filosofía crítica; sus consecuencias alcanzarán a todo el pensamiento kantiano —y en aspectos decisivos para nosotros—.

Si la constatación de las contradicciones tiene un estimable valor «terapéutico», de «disciplina limitadora de la razón en su uso teórico» [9], sus efectos van más lejos, hasta el punto de hacer decir a Kant que «la antinomia de la razón pura que se manifiesta en su dialéctica es, en realidad, el error más beneficioso en que ha podido jamás incurrir la razón humana» [10]. ¿Cuál es ese beneficio fundamental? El de la posibilidad de apertura de la razón en su *uso práctico,* en el que la relación de ésta con su objeto no es ya el de «determinarlo», sino el de «*convertirlo en realidad*». El uso práctico de la razón —o «razón práctica» [11]— es el relativo a lo que debemos hacer,

---

antinomias a que Kant se refiere, la más interesante desde nuestro punto de vista, opone la *antítesis* «todo cuanto sucede en el mundo es efecto de alguna causa», a la *tesis* «toda cadena causal requiere en su término una causa no causada en el tiempo para que la cadena comience en algún punto». La primera somete todo acontecimiento o acción a las leyes de la naturaleza (según el principio de causalidad); la segunda exige una causalidad no causada a su vez en el tiempo, una *espontaneidad* que es causa, esto es, de una *libertad trascendental* (*K.R.V.,* pp. 407 y ss., A 444 / B 472 y ss.).

[8] La metafísica «dogmática» se caracteriza por «su pretensión de avanzar con puros conocimientos conceptuales (los filosóficos) (...) sin haber examinado el modo ni el derecho con que llega a ellos. El dogmatismo es pues el procedimiento dogmático de la razón pura *sin previa crítica de su propia capacidad*» (*K.R.V.,* p. 30, B XXXV). Esta precisión es necesaria para desmentir que la intención de Kant sea la de suprimir toda metafísica cuando lo que busca es sentar las bases de una «metafísica rigurosa» (*ibid.* B XXXVI); son precisamente los principios de ésta los que constituirán la doctrina kantiana de la moral y del derecho.

[9] «La mayor —y tal vez la única— utilidad de toda la filosofía de la razón pura es tan sólo negativa, ya que no sirve como órgano destinado a ampliar, sino como disciplina limitadora. En lugar de descubrir la verdad, posee el callado mérito de evitar errores». *K.R.V.,* p. 624 (A 795 / B 823).

[10] *Crítica de la razón práctica (KPrV),* p. 154, Ak. V, p. 107.

[11] Es el término corriente en el lenguaje kantiano que no debe,

y sus principios o leyes se distinguen de las leyes de la naturaleza, porque si éstas «tratan únicamente de *lo que sucede*», aquéllas «establecen *lo que debe suceder*, aunque nunca suceda (...)». El ámbito de nuestra *acción* debida por principios de la razón es necesariamente otro que aquel en que esas acciones sólo son efectos de causas en el tiempo, esto es, de la «naturaleza» según el principio de causalidad, único mediante en el que el conocimiento es posible. Aquél es el «mundo» de la libertad de la voluntad, como causalidad alternativa a la que conocemos en la realidad de los fenómenos, o natural: «*Práctico* es todo lo que es posible mediante la libertad» [12].

Ahora bien, sólo la *limitación* del mundo que podemos conocer como limitación del principio de causalidad hace posible pensar la libertad. Sólo la autolimitación de la razón en su uso teórico da cabida a su actividad práctica. La «amenaza» de extensión de la razón en su pretensión cognoscitiva de referirse a una posible experiencia era la de «suprimir el uso puro (práctico) de la razón», en el que ésta «se ve inevitablemente obligada a ir más allá de los límites de la sensibilidad»:

> Por consiguiente, la libertad, y con ella la moralidad (...), tendrían que abandonar su puesto en favor del *mecanismo de la naturaleza.*

Este es el gran beneficio de la «crítica», su «*positiva* e importante utilidad» [13].

---

sin embargo, hacernos olvidar que se refiere a otra actividad o «uso» de la misma y única razón humana.

[12] *K.R.V.*, pp. 627 y 628; A 800-802 / B 828-830.

[13] *K.R.V.*, pp. 24 y 27, B XXIV y XXV.

La tercera antinomia, momento decisivo de la «Crítica», exige para su resolución distinguir los dos sentidos en que «la voluntad» como sujeto de tesis y antítesis debe ser tomada, o los dos mundos a que éstas se refieren. Es dicha antinomia la que, al obligarnos a esa distinción, nos hace separar el mundo de la libertad *noumenal*, del mundo de la naturaleza o *fenoménico*. La afirmación de la libertad como *nóumeno* tiene ese sentido: la volun-

La ciencia moderna ha venido a sustituir a la filosofía tradicional en su afán monopolístico del todo «pensar». Con sus nuevas bases para el conocimiento de la naturaleza, ha venido a ser considerada, ya y destacadamente en el siglo XVIII, como el lugar de toda razón y de todo saber también sobre el hombre y en todos sus aspectos. No es difícil comprender, desde la más agobiante actualidad del siglo XX, lo que suponen la convicción del *imperio* de la ciencia y la correspondiente utopía que consagra ese imperio como origen de toda libertad, de toda felicidad y de toda virtud.

No hace falta decir que Kant es un hombre de la Ilustración. Los ideales de emancipación, por «el uso de la propia razón» [14], encuentran en su obra una de sus expresiones culminantes. Su idea del progreso es uno de los componentes esenciales de su filosofía de la historia y de la política. El gran debelador del irracionalismo —cuyo predicamento es *también* moda de su época— piensa igualmente haber proporcionado, en su primera «Crítica», la superación definitiva del empirismo escéptico. Siendo un más que buen conocedor de la ciencia de su tiempo —e incluso un estimable escritor científico él mismo—, está convencido de que aquella obra ha establecido la firme base de esa ciencia. La actividad sintética *a priori* del sujeto de conocimiento constituye el fundamento de la universidad y necesidad de sus construcciones. Pero a la vez que su fundamento, le muestra también sus límites radicales. Como hemos visto, *más allá* de los mismos se abre el uso práctico de la razón o ámbito de la voluntad libre. No es la ciencia la que nos dice lo que debemos hacer [15]; aún más, la razón prác-

---

tad no se ve sujeta a las categorías del conocimiento —y así no se constituye en fenómeno— si no se trata desde la perspectiva del conocimiento como objeto de éste.

[14] Vid. *¿Qué es la Ilustración?*

[15] Javier Muguerza ha trasladado al momento afortunado de algunos hombres de la Ilustración la «frase inolvidable» rescatada por Marguerite Yourcenar de la correspondencia con Flaubert.

Cuando los dioses ya no existían y Cristo no había aparecido

tica no requiere —ni puede, como veremos más adelante— hallar su fundamento en una actividad teórica previa:

(...) La razón práctica no necesita ayuda de la razón especulativa, ha de estar asegurada contra la oposición de esta última, a fin de no caer en contradicción consigo misma [16].

Fines y felicidad

En tanto el ser humano es parte del mundo empírico, esto es, fenómeno, sus acciones son, o pueden ser, conocidas empíricamente, como naturaleza. Esta ciencia del comportamiento humano, como parte de lo que sucede, es denominada por Kant «antropología práctica» [17]. Pero, como hemos visto, el uso práctico de la razón versa sobre lo que *debe ser* y se refiere así a la voluntad humana, no como fenómeno, sino como voluntad libre; la «Teoría» de los principios prácticos o leyes de la razón referidas a la voluntad libre, de las «leyes de la libertad», es la *metafísica de las costumbres* o *moral* [18]. «Libertad de la voluntad», «deber ser» y «razón práctica» son, pues, los tres pilares imprescindibles para la filosofía moral, o «metafísica de las costumbres», kantiana, como fundamentos de la misma. Nos referiremos a continuación a estos fundamentos, contenidos en lo que puede llamarse la construcción kantiana del principio de la moral, o doctrina del imperativo categórico.

---

aún, hubo un momento único, desde Cicerón hasta Marco Aurelio, en que sólo estuvo el hombre.

(*Memorias de Adriano,* Madrid, 1989, EDHASA, p. 241.)

En nuestra menos afortunada actualidad Rafael Sánchez Ferlosio ha tenido la fortuna de escribir *Mientras no cambien los dioses nada ha cambiado* (Madrid, Alianza, 1986).

[16] *K.R.V.*, pp. 24-25, B XXV.

[17] *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres (Grundlegung)*, p. 16, AK. IV, p. 388.

[18] *Ibidem*, pp. 15 y 16, AK. IV, pp. 387 y 388.

La razón *actúa prácticamente* en dos sentidos bien diferenciados, a los que corresponden dos significados distintos del deber ser y dos formas o momentos de la libertad. Esta distinción es el punto de partida y núcleo configurador de la filosofía práctica [19].

La capacidad de representarse cursos de acción dirigidos a obtener fines que se nos aparecen como placenteros —y a evitar aquellos que prevemos como desagradables— es el primer rasgo definitorio de la acción humana. Esta acción proviene de un «arbitrio libre» *(Wilkur)* en tanto no es determinada mecánicamente por un estímulo externo, ni es tampoco *consecuencia* inmediata de una «sensación» actual producida por aquél. La facultad de desear, propia del ser humano, mueve a la acción por medio de representaciones de objetos [20], según los conceptos de éstos —que son, por tanto, causa de la producción de esos objetos. Estos son los *fines* de la voluntad [21], y tal configuración *finalista* es constitutiva de la acción humana, como acción de una voluntad o arbitrio libre.

El libre arbitrio lo es en tanto independiente de móviles o estímulos sensibles, o *no determinado* por éstos, y además y por consiguiente, en tanto espontáneo, capaz de elección u origen él mismo de su principio de determinación.

(...) Puesto que nadie puede tener un fin sin proponerse *a sí mismo* como fin del objeto de su arbitrio, tener un fin para las propias acciones es un acto de la *libertad* del sujeto agente y no un efecto de la naturaleza [22].

La noción de «principios de acción» es clave en el sistema kantiano y útil para referir estas premisas del mismo. El curso de acción que el sujeto adopta con vistas a un fin es denominado por Kant máxima o principio sub-

---

[19] Contenida ya en sus términos esenciales en la misma *Crítica de la razón pura*, p. 631, A 806-807 / B 834-835.
[20] *M.d.S.*, p. 13, AK. VI, p. 211.
[21] *Ibidem*, pp. 230 y 235-236, AK. VI, pp. 381 y 384-385.
[22] *Ibid.*, p. 236 (AK. VI, 385).

jetivo de la acción de aquél [23]. La acción según máximas es, de nuevo, la que define como libre la voluntad del ser humano racional, al *mediar* entre los objetos de la sensibilidad y la acción dichos principios, de los que él mismo es autor:

> La libertad del albedrío tiene la calidad totalmente peculiar de que éste no puede ser determinado a una acción por ningún motivo impulsor, si no es en tanto que el hombre ha admitido tal motivo impulsor en su máxima (ha hecho de ello para sí una regla universal según la cual él quiere comportarse); sólo así puede un motivo impulsor, sea el que sea, sostenerse junto con la absoluta espontaneidad del albedrío (la libertad) [24].

Es la condición racional del ser humano la que permite la descripción que hemos presentado. Sólo por medio de la razón —como *entendimiento (Verstand)*— es posible el conjunto de operaciones que aquélla contiene: la concepción de objetos de la facultad de desear como fines posibles, la ordenación —según principios de coherencia y de prioridad relativa— entre ellos, la relación de adecuación entre nuestras acciones y el logro de aquellos fines son operaciones de la razón que dicta los principios o reglas correspondientes a los que nos hemos referido como máximas. Por eso se refiere Kant a la libertad del arbitrio —«en sentido positivo»— como determinación del mismo por la razón. En tanto el arbitrio humano es «afectado, aunque no determinado, por los impulsos sensibles», aquellos principios o reglas son para éste *imperativos*, es decir, se presentan bajo la forma de «deber» [25].

---

[23] «*Máxima* es el principio *subjetivo* del obrar que el sujeto mismo toma como regla, es decir, como quiere obrar». *Ibid.*, p. 32, AK. VI, 225.

[24] *La Religión en los límites de la mera razón*, p. 33, AK. VI, pp. 23-24. También *Grundlegung*, p. 81 (AK. IV, p. 427), y *KPrV*, p. 53, AK. V, p. 32.

[25] «Todos los imperativos exprésanse por medio de un "deber ser" y muestran así la relación de una ley objetiva de la razón a una voluntad que, por su constitución subjetiva, no es deter-

Si el concepto de *bien* o su correlativo *mal* —por introducir un concepto tan importante en cualquier filosofía práctica— se aplica a cualquier objeto de la razón práctica o de la voluntad [26], aquéllos encuentran un primer sentido en el ámbito del arbitrio en el que hasta ahora nos hemos situado. Kant utiliza el término *Wohl* para referirse a esta primera acepción, que suele ser denominada sentido «natural» del término, o «bien natural», por cuanto lo es del individuo humano en su condición sensible, o de «parte de la Naturaleza», y a sus fines como tal, es decir, en cuanto el sujeto de inclinaciones y de una «facultad de desear» relativa a ella; y «significa siempre una relación con nuestro estado de agrado o desagrado, de regocijo y sufrimiento». En pocas palabras, el contenido de ese concepto es el del concepto de felicidad, el cual, sin ser sencillo *tampoco* en su exposición kantiana, designa la totalidad de nuestros fines «posibles por la naturaleza» y la concordancia de la naturaleza con ese fin total [27], por lo que, ampliando la noción de «fin», el «fin de la felicidad lo tienen necesariamente» todos los hombres como «inevitable fundamento de su facultad de desear».

Ciertamente importa muchísimo nuestro bien y mal en el juicio de nuestra razón práctica, y, en lo que concierne a nuestra naturaleza como ser sensible, nuestra felicidad es todo (...) [28].

Tales juicios de bien poseen la objetividad que les proporciona la razón práctica, al establecer la relación de

minada necesariamente por tal ley (una constricción).» *Grundlegung*, p. 60, AK. IV, p. 413.

[26] Entendiendo por éstos «la representación de algo como un efecto posible por la libertad». Vid. *KPrV*, pp. 87 y 88, AK. V, 57 y 58. Aquellos objetos son acciones o situaciones producidas por la acción humana.

[27] *Crítica del juicio (K.U.)*, p. 347, AK. V, p. 431. *KPrV*, p. 175, AK. V, 124, asimismo *Grundlegung*, pp. 36 y 45, AK. IV, 399 y 405. Dada la referencia a la «totalidad», la *Crítica del Juicio* confirma el carácter no empírico del concepto de felicidad que es la «*idea* de un Estado» (p. 346, AK. V, p. 430). Otros sentidos del mismo término aparecen también en la obra de Kant, pero no es éste el lugar para detenerse en ellos.

[28] *KPrV*, pp. 92-93, AK. 61.

adecuación entre acciones —como medios— y fines de la voluntad, e integrar coherentemente éstos en un conjunto «razonable» del concepto de felicidad [29]. Pero a la vez esos juicios tienen, directa o indirectamente, su «fundamento en la facultad de desear, en relación a nuestras inclinaciones», por lo que dependen de los contenidos contingentes del mismo y de las circunstancias —conexiones causales entre fenómenos de la experiencia— que condicionan la eficacia de los medios de su realización. Los contenidos de la felicidad, dice Kant, «dependen del sentimiento particular de placer y dolor de cada uno e incluso, en uno y el mismo sujeto, de la diferencia de necesidades, según los cambios de ese sentimiento». Por ello

> (...) los principios de la acción, en cuanto que ésta es representada como necesaria para conseguir algún propósito posible realizable de este modo, son en realidad en número infinito [30].

La intervención de la razón es hasta aquí relativa a la condición sensible del ser humano y así a la naturaleza (al mundo de la experiencia); aquélla cumple hasta este punto «un encargo indeclinable por parte de la sensibilidad, el de preocuparse del interés de ésta» [31]. La función de la razón es instrumental, circunscrita a la relación entre nuestros fines, pues:

> No se trata de si el fin es racional y bueno, sino sólo de lo que hay que hacer para conseguirlo [32].

Kant denomina «pragmáticos o de prudencia a los principios y los usos de la razón que los establece, que

[29] Esa «objetividad» distingue los juicios sobre lo «bueno» de aquellos de lo «agradable», que se dice de un objeto que «place inmediatamente» (*K.U.*, p. 106, AK. V. 208), por lo que dependen sólo de la sensación individual o privada. *Vid.* también *Lecciones de ética*, p. 63, AK. XVII, p. 264, *Grundlegung*, p. 60, AK. IV, p. 413, y *KPrV*, p. 88-89, AK. V, p. 58.

[30] *Grundlegung*, pp. 62-63, AK. IV, p. 415.

[31] *KPrV*, pp. 91-92, AK. V, p. 61.

[32] *Grundlegung*, p. 62, AK. IV, p. 415.

refieren las acciones al fin «necesario» de la felicidad, para distinguirlos de los relativos a cualquier fin sólo posible, o «técnicos». Su carácter de *imperativos* es *hipotético* en tanto condicionado a un «propósito posible o real» [33].

Autonomía moral: los principios de libertad

¿Son éstos los únicos posibles conceptos de libertad y «deber ser»? ¿Sólo en ese sentido subordinado y dependiente de la Naturaleza —y así del conocimiento a través de la experiencia— puede la razón humana ser práctica? La respuesta negativa a estas preguntas constituye el núcleo de la filosofía moral de Kant y la razón de su importancia en el mundo moderno.

La noción o «idea común» del *deber*, no dependiente sino aun «en oposición a las inclinaciones», sirve a Kant como punto de partida en su introducción del concepto de «leyes morales». Dicho concepto, que se halla en la conciencia o «juicio ético del hombre común», es el de la vinculación de nuestro arbitrio por principios independientes de las inclinaciones, esto es, principios que sólo pueden serlo de la razón, que no sirve aquí a los intereses de la sensibilidad y es, por tanto, práctica por sí misma, sin referencia a objetos de la facultad de desear. La razón pura práctica es el origen de principios que vinculan al arbitrio incondicionadamente —sin que los fines de la felicidad sean el fundamento de su validez— o, lo que es lo mismo, *categóricamente*. Sólo estos principios son principios o leyes morales. La vinculación de la voluntad por principios de la razón pura en su uso práctico nos muestra, además —como *ratio cognoscendi*—, una libertad de aquél que no es meramente relativa, como capacidad de elegir entre los móviles de las inclinaciones, sino que lo es respecto de la Naturaleza en su conjunto,

[33] *Grundlegung*, p. 62, AK. IV, pp. 414-415.

como determinación del individuo humano «sólo por leyes que él se da a sí mismo por la razón» [34].

La incondicionalidad o validez categórica de los principios de la razón pura práctica, que son las leyes morales, es, a su vez, el punto de partida desde el que puede responderse a las ulteriores preguntas sobre ello, o desarrollar una teoría moral. En la legislación de esos principios, la voluntad racional debe sólo suponerse a sí misma, prescindiendo de sus contenidos particulares (dados por lo que cada uno desea), por lo que aquéllos deben ser válidos para todos los individuos humanos en cuanto sujetos de voluntad racional: los principios de determinación de la voluntad «son *leyes* prácticas cuando su condición es conocida como objetiva, es decir, valedera para la voluntad de todo ser racional» [35]. Si el principio no debe ser instrumental a fines subjetivos, habrá de ser *universal*:

> El deber ha de ser una necesidad práctico-incondicionada de la acción; ha de valer, pues, para todos los seres racionales (...) y *sólo por eso* ha de ser ley para todas las voluntades humanas [36].

De la condición o premisa de la validez universal de los principios morales, como imperativos categóricos, a

---

[34] *KPrV*, p. 140, AK. V, p. 97. Es ésta:

«(...) La libertad e independencia del mecanismo de toda la naturaleza, considerada esa libertad, al mismo tiempo, como una facultad de un ser que está sometido a leyes puras prácticas peculiares, es decir, dadas por su propia razón (...)», *KPrV*, p. 127, AK. V, p. 87.

La voluntad se manifiesta así como legisladora (Wille) en tanto como voluntad racional se da a sí misma, *autónomamente*, principios de acción.

Esta libertad lo es de la voluntad como «noúmeno», por la que éste se piensa a sí mismo, no como parte de la Naturaleza, como el observador que conoce lo que sucede, sino como agente que establece lo que debe suceder. Incognoscible, por tanto, ella misma, y afirmada desde la ley moral, de la que es condición —o *ratio essendi*— es *posible*, sin embargo, desde la limitación de la razón *cognoscitiva*, como ya vimos, sin que la razón se contradiga consigo misma.

[35] *KPrV*, p. 33, AK. V, p. 19.

[36] *Grundlegung*, p. 78, AK. IV, p. 425.

los que la máxima de mi acción debe conformarse —«y esa conformidad es lo único que el imperativo representa propiamente como necesario»—, puede «deducirse» el contenido o «fórmula» de la ley moral —de la construcción del «imperativo categórico»— tal y como inicialmente la plantea su autor:

(...) No queda más que la universal legalidad de las acciones en general —que debe ser el único principio de la voluntad—; es decir, yo no debo obrar nunca más que de modo *que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal* [37].

La posibilidad de nuestras máximas —principios de acción— de ser universalizadas sin contradicción es el primero y más célebre de los enunciados del principio supremo de la moral, y asimismo el que más estupefacción y polémicas interpretativas ha producido. La diversidad de significados que contiene y de funciones que recibe aquella idea de los principios morales hace que deba hablarse más bien de *principios* que de *un* principio de universalidad; en el mismo Kant aparecen, casi yuxtapuestos, una condición del concepto de ley moral atinente a la fundamentación o validez de la misma, y un requisito de aceptabilidad moral de nuestras máximas, referido a la aceptación de éstas como posibles máximas de cualquier otro ser humano.

Pero el autor de la «Fundamentación de la metafísica de las costumbres» va inmediatamente más allá de la «fórmula de la universalidad», para considerar otras versiones del «principio supremo de la moral», imprescindibles para comprender el núcleo de su filosofía práctica [38].

[37] *Ibid.*, pp. 71-72, AK. IV, 420-421, y 41, AK. 402, respectivamente.

[38] Esta solución interpretativa no es ni mucho menos pacífica, pero no sólo me parece la mejor para comprender a Kant y la más interesante para el pensamiento «práctico» en general, y esto deberá juzgarse por lo que sigue, sino que su introducción inmediata es lo único razonable en el contexto de estas páginas. La consideración ulterior del principio o principios de universalidad es aquí imposible, si se piensa en las miles de páginas contra-

El principio «obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio» [39], revela en gran medida el significado moral de la construcción del imperativo categórico. El concepto de «fin» que en él se introduce no es el de un propósito subjetivo del arbitrio, como efecto que quiere realizarse por la acción, sino como un «fin independiente» que debemos tener, y cuyo significado es el de «condición suprema limitativa de todos los fines subjetivos». ¿Qué es lo que es fin en sí mismo para nosotros? ¿Qué debe entenderse a este respecto por «humanidad» en nuestra persona o en la de los otros? Una única respuesta parece poder darse a este interrogante desde una comprensión coherente de la obra kantiana: se trata de la libertad del arbitrio humano como capacidad de proponerse a sí mismo fines, como fundamentos de su acción, o de actuar según principios, que es la libertad o *autonomía* del individuo racional frente a las determinaciones naturales [40]. Es esta capacidad o libertad la que le da su *dignidad* al situarlo por encima de cualquier «valor relativo o precio», es decir, más allá de cualquier cálculo de valor o bien de todos los fines —de los contenidos de éstos— de los que es el *sujeto*. El principio moral supremo nos presenta desde esta formulación una razón última, que no puede ser objeto de «transacción» o comparación

---

dictorias entre sí a que su exégesis y crítica ha dado lugar. Cuestiones como la de su formulación «auténtica» o definitiva, su significado «moral» subyacente, y propuestas acerca del valor moral, la coherencia lógica, coexisten en este punto con otras descaradamente utilitaristas, o con aquellas que sitúan en la noción de los fines del hombre —perfección y felicidad— o de «leyes de la naturaleza humana» aquel núcleo de significado; o, en fin, la cuestión acerca de su valor como criterio moral —que ha enfrentado a los más ardorosos defensores de su «fertilidad» en tal cometido con los más críticos denostadores de su vaciedad para el mismo—; son índice suficiente del contenido de los problemas y discusiones mencionados.

[39] *Grundlegung*, p. 84, AK. IV, pp. 428-429.

[40] *K.V.*, § 83, pp. 347 y 348, AK. V, p. 431, y *Metaphysik der Sitten*, p. 245, AK. VI, p. 392.

relativa a otros bienes o fines, en el establecimiento de nuestros principios de acción en relación con otros, por la que esos principios deben respetar o ser compatibles con la libertad de éstos de actuar según sus propios fines y ser así sujetos —y no instrumentos— en aquella relación. Y esto ocurre —como seguiremos viendo— en los principios de interrelación entre individuos, que aquí nos interesan, cuando cada uno «puede contener al mismo tiempo el fin», o «dar su acuerdo al modo que tengo de tratarle y ser el fin de esa acción» [41]; la condición de la aceptabilidad, para los individuos que interactúan, del principio de esa interacción mutua, vincula el tratamiento como fines en sí de éstos con la universalidad de la ley moral [42].

La *autonomía* de la voluntad hace ya acto de presencia en relación con la dignidad humana, que resume el núcleo de esta segunda fórmula del principio de la moral. La libertad del sujeto de todos los fines, que éste consagra como condición o límite de los principios del deber ser, vincula aquélla con la noción de su validez universal. Si la libertad de la voluntad es la única *razón de ser* de principios prácticos —morales, la noción de deber ser correspondiente a éstos—, de deber *moral* —deriva solamente de aquella afirmación de la voluntad como autora de sus principios de acción—. De aquí la afirmación de la *autonomía* del arbitrio racional como condición y único posible origen de principios morales: sólo aquellos que la voluntad se da a sí misma pueden vincularla incondicio-

[41] *Grundlegung*, p. 85, AK. IV, pp. 429-430.

[42] El principio de la humanidad como fin en sí mismo: «(...) Es, por tanto, idéntico al principio: obra según una máxima que contenga en sí al mismo tiempo su validez universal para todo ser racional. Pues si en el uso de los medios para todo fin debo yo limitar mi máxima a la condición de su validez universal como ley para todo sujeto, esto equivale a decir que el sujeto de los fines, esto es, el ser racional mismo, no deba nunca ponerse por fundamento de las acciones como simple medio, sino como suprema condición limitativa en el uso de todos los medios, esto es, siempre al mismo tiempo como fin» (*ibid.*, p. 97, AK. IV, 437-438).

nalmente. Por eso «la autonomía de la voluntad es el principio supremo de la moral»:

> La voluntad, de esta suerte, no está sometida exclusivamente a la ley, sino que lo está de manera que puede ser considerada como legislándose a sí misma, y por eso mismo, y sólo por eso, sometida a la ley (de la que ella misma puede considerarse autora) [43].

La relación entre la consideración de cada ser humano como fin en sí mismo y el principio de autonomía es reiteradamente señalada por el propio Kant al constatar que si afirmamos aquella condición del sujeto racional —y ello «gracias a su libertad», que «limita a toda voluntad a la condición del acuerdo con la autonomía de todo ser racional»— «se sigue que aquél debe poder ser considerado con respecto a todas las leyes a que pueda estar sometido, al mismo tiempo como legislador universal» [44].

En la última versión de aquel principio, construida sobre la idea de un «reino de todos los fines», el significado de la autonomía para el principio moral y la estrecha relación que éste guarda con la noción de ley universal se muestran en toda su importancia.

En dicha idea destaca en primer lugar la introducción de la relación entre una pluralidad de sujetos como marco de los principios morales: «Por reino entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes» [45]. La interdependencia entre actividad legisladora y sometimiento a la ley es el segundo factor a retener de esa construcción: «Un ser racional pertenece al reino de los fines, como *miembro* de él, cuando forma en él como legislador universal, pero también como sujeto a esas leyes.» Sólo los principios que la voluntad autónoma

---

[43] *Grundlegung*, p. 101, AK. IV, 440, y pp. 87-88, AK. 431, respectivamente.

[44] *Ibid.*, pp. 87 y 97-98, AK. 431 y 438. *KPrV*, p. 127, AK. V, p. 87.

[45] *Grundlegung*, p. 90, AK. IV, p. 433. Las siguientes citas de Kant lo son de la misma obra, pp. 91-92, AK. 433 y 434.

establece —a los que «el sujeto de todos los fines puede prestar su acuerdo»— son las leyes comunes de ese reino de los fines que, por eso, presenta mejor que ningún otro concepto la concepción kantiana de la moral: «La moralidad consiste, pues, en la relación de toda acción con la legislación, por la cual es posible un reino de los fines.»

A la condición de principios de libertad por los que la voluntad del individuo se determina a la acción —principio de autonomía— se une el factor de la pluralidad de individuos —«la razón refiere, pues, toda máxima de la voluntad como universalmente legisladora a cualquier voluntad (...) por la idea de la *dignidad* de un ser racional (...) que no obedece a ninguna otra ley que aquella que él se da a sí mismo»— que está en la base de la exigencia de universalidad. El fundamento de los principios que llamamos morales es sólo la interrelación entre sujetos de libertad. En palabras del propio Kant:

> Descansa (...) sólo en la relación de los seres racionales entre sí, en la cual la voluntad de un ser racional debe considerarse siempre al mismo tiempo como *legisladora,* pues si no podría pensarse como *fin en sí mismo* [46].

La idea de justicia y la del «derecho de la humanidad» —o «de los seres humanos»— que inspira la configura-

[46] *Ibidem.* En el ensayo sobre el «Comienzo presunto de la historia humana de 1786», se narra como el último paso de la razón humana, en esa reconstrucción hipotética, la conciencia de uno mismo como fin que implica el inmediato reconocimiento igual de todos los demás hombres, y continúa:

«(...) igualdad por lo que se refiere a *ser un fin* y a la estimación por los demás como tal y a no poder ser utilizado como mero medio para los fines de otros. Aquí (...) reside el fundamento de la ilimitada igualdad de los seres humanos aún con seres más altos que habrían de superarles por sus dotes naturales, pues ninguno de ellos podría pretender por eso el derecho de mandar y regir caprichosamente sobre ellos» (pp. 76-77, AK. VIII, p. 114).

Que este «reconocimiento de fines con igual dignidad en todos los demás sujetos racionales» contiene la *raíz* de las formulaciones del imperativo categórico ha sido destacado por Gómez Caffarena en su soberbia obra ya citada. *Vid.* 1984, pp. 179-181.

ción de aquélla encuentra en el núcleo mismo del principio de la moral su perfecto asiento. Pese a interpretaciones frecuentes, este fundamento y aquella idea son pensados por Kant en estrecha referencia mutua y no pueden entenderse el uno sin el otro.

La consideración de uno mismo y de los demás como sujetos que pueden autodeterminarse o decidir cómo actuar al establecer fines para su acción constituye la condición suficiente, y única posible, de principios sobre lo que debe ser, que son principios de libertad o *morales*. Esto significa que sólo la autonomía de los individuos, y ninguna otra consideración ajena a ellos, o sobre ellos, funda principios de libertad —de interacción de esos individuos como sujetos de razón.

De tan decisivo planteamiento derivan las líneas esenciales de la construcción kantiana. La «revolución copernicana» en la filosofía práctica es la supresión de cualesquiera fines subjetivos, a los que se refieren los conceptos de felicidad o «bien natural», como fundamentos de los principios morales; la búsqueda de «un objeto de la voluntad, para hacer de él la materia y el fundamento de la ley», explica «todos» los errores de los filósofos en la consideración del principio supremo moral. La vinculación de la voluntad, por un concepto previo de bien, niega la autonomía de ésta, único fundamento de sentido de las leyes de libertad. En esta idea decisiva se encuentra la radical diferencia de la filosofía moral kantiana y sus consecuencias aún no suficientemente reconocidas para todo el pensamiento práctico —y, por supuesto político.

(...) Pusiesen ellos ese objeto de placer, que debía proporcionar el supremo concepto del bien, en la felicidad, en la perfección, en el sentimiento moral o en la voluntad de Dios, siempre era su principio heteronomía... [47].

Pues en todas estas posibilidades, en que la voluntad «busca su ley fuera de sí misma», es «el objeto el que

[47] *KPrV*, p. 96, AK. V, 64, el subrayado es mío. Véase en general todo el cap. II de la *Analítica* de dicha obra.

da a ésta la ley». Y la razón práctica deja de serlo verdaderamente para convertirse en mero corolario de los saberes teóricos [48]. La posibilidad de la razón práctica, afirmada más arriba desde la «crítica de la razón pura en su uso teórico», recibe aquí su sentido completo. El carácter tajante de la posición kantiana es, como ha resaltado Pierre Aubenque, de *resistencia* frente a la tendencia, que domina progresivamente el pensamiento moderno, de considerar la ética y la doctrina del derecho como una pura y simple aplicación o «resultado de la puesta en práctica de un saber» [49]. La filosofía práctica se entiende como *doctrina de la felicidad* y sustituye así la metafísica teológica por la nueva ciencia como definidora —por conocimiento de los intereses, necesidades o fines que nos han sido puestos por la naturaleza misma— de la vida buena y de las condiciones óptimas de su producción. La reivindicación kantiana de la autonomía de la razón práctica lo es frente a aquellas concepciones y desde la libertad del sujeto humano de decisión sobre sus fines y sus principios morales, que son principios de relación de aquellos individuos «en cuanto en general tienen una voluntad» o sólo en tanto y «porque son libres y tienen razón práctica» [50].

La importancia del argumento kantiano, que habrá de retomarse en el ámbito de su pensamiento sobre la polí-

---

[48] Primera Introducción a la *Crítica del juicio*, p. 22, AK. XX, p. 199.

[49] Pierre Aubenque, «La prudence chez Kant», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1975, p. 170, nota 2.

[50] «Finalmente, tampoco la economía doméstica, agrícola, del Estado, ni el arte de las relaciones sociales, los preceptos de la dietética, ni la teoría misma de la felicidad, ni siquiera la dominación de las inclinaciones y la victoria sobre las pasiones, pueden contarse entre la filosofía práctica (...) porque todas ellas encierran solamente reglas (...) técnico-prácticas, encaminadas a producir un efecto que es posible según conceptos de naturaleza de las causas y de los efectos, los cuales, por pertenecer a la filosofía teórica, están sometidos a esos preceptos como meros corolarios de la ciencia de la naturaleza, sin poder, por lo tanto, pedir un puesto en una filosofía especial llamada práctica» (*K.U.*, Introducción, p. 71, AK. V, p. 173).

tica, hace necesaria una breve aclaración relativa a las interpretaciones que han convertido la exclusión de la «doctrina de la felicidad» del principio de la moral en motivo básico de una concepción misantrópica e «inhumana» de la ética de Kant. Sin entrar a discutir esa caracterización en términos generales —no creo que merezca la pena respecto de una filosofía moral que se origina en la concepción del individuo humano como sujeto de todos los fines, y que resume en los fines de «la propia perfección» y «la felicidad de los otros» sus deberes de virtud—, debo simplemente precisar que los fines de felicidad, que «son *todo* en nuestra condición de seres sensibles», y cuyo cuidado es «encargo indeclinable para la razón», no constituyen el fundamento de los principios de libertad [51]; lo cual es muy distinto a mantener que éstos sean incompatibles con aquéllos o enemigos de los mismos.

La ética de la libertad distingue la pregunta ¿qué debo hacer para ser feliz? de la pregunta ¿qué debo hacer para ser digno de esa felicidad?, y antepone ésta a aquélla; separándose así de la «ética galante», pero oponiéndose asimismo a la «ética misantrópica o enojadiza», que contrapone «todos los goces de la vida con la moralidad» [52].

La determinación de la voluntad por principios morales da lugar a un segundo concepto de «bien», el de «bien moral» *(Gute)*, posterior a aquellos principios en tanto *definido desde los mismos* [53], y que califica como buena a la voluntad que adopta la ley moral como máxima suya

---

[51] «Pues si bien la razón nos permite buscar nuestro provecho por todos los medios posibles, y si bien, además basándose en la experiencia uno puede prometerse, de ordinario, mayor provecho del cumplimiento de los mandatos de la razón que de su transgresión, la autoridad de estos últimos no descansa en esta circunstancia» (*M.d.S.*, p. 20, AK. VI, p. 216).

[52] *Lecciones de ética*, p. 118, AK., pp. 303-304.

[53] Uno y otro conceptos de lo bueno son heterogéneos y, como tales conceptos, independientes entre sí. Es más, «la distinción entre las doctrinas» de uno y otro «es, en la analítica de la razón pura práctica, la primera y más importante obligación a que ésta está obligada» (...), *KPrV*, p. 133, AK. V, p. 82.

o, lo que es lo mismo, limita —o adopta la decisión o *intención* de limitar— sus máximas de felicidad por la condición de su coherencia con la consideración de sí y de los otros como fines en sí mismos [54]. La unión de la felicidad con el bien moral, o dignidad de ser feliz, en la que aquélla es condicionada y proporcional a éste, constituye el *supremo bien* como «totalidad incondicionada del objeto de la razón pura práctica». La idea de éste excede, pues, del ámbito estricto de la pregunta por los principios de libertad, y une ésta con la cuestión acerca de qué podemos esperar.

La historia humana: conflicto, poder y derecho

Los principios de libertad —del deber ser que establecemos autónomamente, como sujetos morales— son imperativos para los arbitrios individuales movidos por pasiones, estímulos de la sensibilidad y fines relativos a la satisfacción de los mismos. El mundo de nuestras acciones como individuos empíricos es el ámbito del conflicto entre acciones producto de la libertad arbitraria de cada individuo, en busca de su satisfacción según motivos infinitos y para las que los demás seres humanos son tanto obstáculos como instrumentos con los que, a la vez, nos vemos impelidos a relacionarnos instrumentalmente desde aquellas mismas necesidades. En ese *antagonismo* entre seres, cada uno de los cuales «no puede soportar» a los

[54] La ley moral «es pensada como la ley de *tu propia voluntad*», *Metafísica de las costumbres* (*M.d.S.*), p. 241, AK. VI, p. 389. De ahí la conocida expresión de que la buena voluntad es la que actúa «por deber» o «por el motivo del deber» *(aus pflicht)*. Vid. *Grundlegung*, capítulo I, AK. IV, pp. 397 y ss. «juicio teleológico».

El tenor de lo dicho debe ser suficiente para evitar la adscripción a Kant del absurdo práctico —desde su propia concepción de la acción humana— de que *el deber* es *todo* el fin de la buena voluntad con exclusión de cualquier otro fin en su determinación en general. Véase *Teoría y práctica*, p. 13, AK. VIII, p. 281, y sobre este punto J. L. Villacañas, 1987, pp. 187-189.

otros, «de los que tampoco puede prescindir» [55] —y así lo denomina Kant *insociable sociabilidad*— se resume el contenido de nuestra *historia* como miembros de la especie humana. Sólo desde él —y entiéndase todo lo que esto significa, desde la confrontación y causa del «ansia de honores, poder o bienes»— se produce la cultura humana. Nuestra salida de «una arcádica vida de pastores», en la que «los hombres tan buenos como los borregos encomendados a su cuidado apenas si procurarían a su existencia un valor mayor del que tiene este animal doméstico», lo es a la «envidia, el ansia de dominio, la codicia y las inclinaciones hostiles ligadas a todo ello», que despiertan en el individuo humano «tan pronto como está entre los hombres».

Kant puede entonces decir que la tesis hobbesiana sobre el estado de naturaleza, como guerra de todos con todos, es plenamente certera, con sólo precisar que, más que de «guerra efectiva», se trata de un *estado* de guerra... en el que ninguno tiene seguridad ni se la ofrece a otro, a no ser cada uno su propia fuerza (...) (por lo que) todo el mundo tiene que estar armado contra todo el mundo» [56]. Y, sin embargo, sólo desde esa situación, que hace posible la historia como transformación, puede entenderse la cultura, que es desarrollo de capacidades y talentos específicamente humanos; y, pensando ante todo en las disposiciones prácticas que ya conocemos, aquel comienzo se convierte:

> (...) en fundación de una manera de pensar que, a la larga, puede cambiar la ruda disposición natural para la diferenciación moral en principios prácticos determinados y, de este modo, también la coincidencia a formar sociedad, patológicamente provocada, en un todo *moral* [57].

---

[55] *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, Ed. Filosofía de la Historia, pp. 46-47, AK. VIII, pp. 20-21.

[56] *La religión en los límites de la mera razón*, p. 94, AK. VI, pp. 93-94.

[57] «Idea...», *loc. cit.*

La primera y decisiva consecuencia de esa «fundación» es el derecho, entendido aquí sólo como «estado de coerción» en el que «la necesidad que los hombres se inflingen entre sí» fuerza a éstos a entrar, «ya que no pueden convivir ni un momento más en medio de su salvaje libertad». Un *señor* o *dueño* «que quebrante su voluntad» e imponga, mediante su «poder irresistible», un *orden* de las relaciones entre individuos, es el primer paso de una historia que los hombres hacen mediante sus habilidades técnicas puestas al servicio de «su egoísta inclinación animal». Parece, en efecto, como si la Naturaleza, que ha puesto en nosotros esas inclinaciones, estableciera ella misma la discordia que exige ese orden y permite que «esas mismas inclinaciones produzcan el mejor resultado»:

> Toda la cultura y todo el arte, ornatos del hombre, y el más bello orden social son frutos de la insociabilidad que, ella misma, se ve en necesidad de someterse a disciplina y, de esta suerte, de desarrollar por completo, mediante un arte forzado, los gérmenes de la Naturaleza [58].

El derecho, en tanto que *hecho* o realidad en la historia, es producto de nuestras disposiciones técnicas y pragmáticas; *observamos* los mecanismos a partir de los cuales surgen, como observamos, las conexiones entre fenómenos, esto es, según leyes de la Naturaleza [59]. Y ello es así hasta el punto de que la manera más expresiva de dar cuenta de ese proceso es la de concebirlo como obra de la Natu-

---

[58] *Ibid.*, p. 49, AK. VIII, p. 22.

[59] «Cualquiera que sea el concepto que, en un plano metafísico, tengamos de la *libertad de la voluntad,* sus manifestaciones *fenoménicas,* las acciones humanas, se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la Naturaleza» (*Idea,* p. 39, AK. VIII, p. 15).

Las regularidades en «los matrimonios, y los nacimientos y las muertes que les siguen», nos permiten concebir, aun *«interviniendo* en los primeros la libre voluntad humana», que «transcurren con arreglo a leyes naturales constantes» (*ibid.*, p. 40, AK. 15).

raleza —como «medio de que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones»—, aun frente a las preferencias o intenciones de los seres humanos: «El hombre quiere concordia; pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a la especie y quiere discordia.» Es cierto que la explicación estrictamente causal es insatisfactoria, pues con la «ceguera» de la cadena infinita de causas, difícilmente podemos conectar «el mejor resultado» que aquí hallamos para los hombres, «en lo que se refiere a su destino como seres de razón»; lo cual lleva a Kant a utilizar la categoría de finalidad en este ámbito del juicio «reflexionante» sobre nuestra historia, y a poner en la Naturaleza una *intención* y en su orden «el de un sabio creador» [60]. Pero no es menos cierto que esa mano invisible, lejos de ser mano que actúa nuestras decisiones de individuos racionales, nos contempla como sus objetos instrumentales: que sea «sólo el hombre mismo el que por su razón» —técnica y estratégica— «logre todo aquello que sobrepasa su existencia animal», no deja de ser algo que «la Naturaleza ha querido». La *mano invisible* es en Kant, que conoce y respeta a Adam Smith, menos «larga» en su alcance y uso de lo que lo fue y sigue siendo en manos de los clásicos —y de los mucho menos «clásicos» en todos los sentidos del término— del «liberalismo de la razón económica» o de los intereses.

Hasta aquí el derecho, y la política en lo mucho que tiene que ver con él —es *heteronomía*, en su más radical significado de acción humana determinada por la naturaleza, y en la que el término «necesidad», siempre conexo con la heteronomía de la voluntad—, cobra sus tintes más dramáticos: «la necesidad que nos infligimos unos a otros», la violencia mutua, es el fundamento empírico del derecho, que es también, y ante todo, violencia sobre nuestros arbitrios, necesidad impuesta a éstos por un poder irresistible de coacción.

---

[60] Véase la *Crítica del juicio* en su segunda parte, referida al «juicio teleológico».

La teoría kantiana de la justicia. La «idea» de derecho y el derecho público

Ahora bien, todas las acciones objeto de las observaciones precedentes son, como acciones humanas, manifestaciones fenoménicas de arbitrios libres, es decir, de nuestra decisión, o, lo que es lo mismo, son objeto o materia de las máximas o principios de acción que adoptamos libremente como sujetos de razón práctica. Los principios de libertad sobre esas máximas, las leyes morales, se refieren a aquellas conflictivas relaciones entre individuos y a la regulación de las mismas como *deber ser;* nuestra razón pura práctica establece así un «concepto *moral*» o *idea* del derecho [61]. Si como observadores de las condiciones históricas de nuestra acción, en nuestro juicio reflexivo, establecemos reglas de esa conducta en la naturaleza, éstas no dejan de ser preceptos «que sólo en su fórmula, pero no según el contenido», se diferencian de la filosofía teórica, en cuanto se refieren a la producción de objetos y descansan, por tanto, en condiciones de la naturaleza [62]. Como ya sabemos, sólo merece verdaderamente el nombre de práctica la filosofía de los principios de nuestra acción como sujetos de libertad «que se fundan completamente en el concepto de libertad» [63] —que establecemos en tanto que *agentes* o autores de, en este caso, nuestras relaciones con los otros sujetos de arbitrios libres—. La «doctrina *práctica* del derecho es entonces una teoría de los *principios metafísicos del derecho,* por los que «la razón ordena cómo debe obrarse». Tiene en su

[61] *M.d.S.,* p. 38, AK. VI, p. 230.

[62] «Primera Introducción a la *Crítica del juicio*», Madrid, 1987, pp. 22-23, AK. XX, p. 199.

[63] *K.V.,* p. 71, AK. V, p. 173, y en la «Introducción» a la *Metafísica de las costumbres* escribe Kant:

«Todo aquel terreno de lo práctico que debe ser posible según leyes naturales —es decir, el campo propio del arte— depende totalmente por sus leyes de la teoría de la naturaleza; sólo lo práctico según leyes de libertad puede tener principios que no dependen de ninguna teoría» (*M.d.S.,* p. 22, AK. VI, p. 217), cito por la traducción de González Vicén de esa «Introducción».

base la misma construcción del imperativo categórico y puede decirse de ella —y Kant lo hace expresivamente— que «*poseer* una tal metafísica es en sí mismo un *deber*».

Tal teoría de los principios de libertad constituye una teoría de la justicia al referirse al objeto del derecho anticipado más arriba y contener, «desde juicios de la mera razón», «el criterio general que nos sirve para distinguir lo justo de lo injusto (...) a fin de sentar así los fundamentos para una posible legislación positiva» [64].

Si los principios de dicha teoría contienen las exigencias derivadas de la consideración de uno mismo, y de todos los demás individuos, como sujetos morales, y se refieren a sus interacciones en tanto que individuos empíricos —«en tanto sus acciones pueden tener influjo entre sí, bien mediata, bien inmediatamente»—, podemos referirnos a ellas como «leyes de libertad en el ejercicio externo del arbitrio» y constituyen el ámbito de la teoría de la justicia, o de la reflexión de la razón *práctica* sobre el derecho [65]:

> El concepto del Derecho, en tanto se refiere a una vinculatoriedad derivada de él, es decir, el concepto moral del Derecho, tiene por objeto (...) sólo relación externa y práctica de una persona con otra (...) [66].

La referencia a la libertad externa de los arbitrios excluye de su ámbito la cuestión de cuál sea el motivo de determinación de cada uno de éstos, es decir, la intención o «el fin que cada uno persigue» en la relación mutua, de la que sólo se tiene en cuenta «la forma», como relación entre arbitrios libres. A esto se refiere la expresión kantiana, según la cual es la *legalidad* de la acción —su coincidencia con la ley— y no la *moralidad* de aquélla, dada

---

[64] *Ibid.*, p. 38, AK. VI, pp. 229-230.

[65] *M.d.S.*, p. 17, AK. 214. «En tanto que estas leyes morales se refieren a acciones meramente externas y a su normatividad, se denominan jurídicas (...)», (*ibid.*).

[66] *Ibid.*, p. 38, AK. 230. La traducción es, de nuevo, la de González Vicén.

por el respeto a la ley moral —por el motivo de la consideración de otros como sujetos de libertad—, lo que la ley de justicia exige. En términos del mismo autor, la intención moral —la adopción del principio de libertad como *mi* máxima— no es objeto del derecho, «ya que todos pueden ser libres aunque su libertad me sea en absoluto indiferente, y a pesar de que, en el fondo, me gustaría incluso violarla (...)[67].

El carácter puramente práctico de los principios de justicia, que su concepto delimita, excluye cualquier otro fundamento de los mismos que no sea el de la misma consideración de la relación entre sujetos de libre arbitrio a la que se refiere: el bien de los individuos empíricos, sus «necesidades» o fines de felicidad son el objeto de aquella conclusión[68]. Ningún fundamento empírico dado por los contenidos de aquellos fines, o por razones procedentes de la observación de uno mismo, de «la naturaleza humana», o «del mundo en general», lo es de leyes prácticas. Somos sujetos de derecho no en tanto lo somos de intereses o deseos, sino en tanto sujetos de voluntad libre de decisión respecto de todos ellos.

«El derecho es, pues, el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio del uno puede conciliarse con el arbitrio del otro, según una ley general de libertad»[69].

La consideración de cada ser humano, de uno mismo y de todos los demás individuos, como fin que define el principio último de la moral, deviene, en el ámbito de las relaciones de libertades externas, el *derecho de los hombres,* o «derecho de la humanidad» en cada individuo, como fundamento de los principios (y deberes) que la

[67] *Ibid.*, p. 39, AK. 231.

[68] «(...) el concepto de un derecho externo en general procede enteramente del concepto de *libertad* en las relaciones externas de los hombres entre sí, y no tiene nada que ver con el fin que todos los hombres persiguen de modo natural ni con la prescripción de los medios para lograrlo; de suerte que, por tanto, este fin no ha de inmiscuirse de ninguna manera en aquella ley a título de fundamento para determinarla», *Teoría y práctica,* p. 26, AK. VIII, p. 289.

[69] *M.d.S.*, p. 39, AK., p. 230.

noción de justicia comprende, y que significa la consideración, o *respeto,* de cada uno como sujeto de voluntad libre en las interacciones mutuas.

Este sentido tiene la afirmación de que todos los deberes de justicia «tienen su origen en el derecho de los demás hombres» y la prioridad moral de los principios de justicia (¡recuérdese la declaración solemne de su deuda con Rousseau!): «No existe nada más sagrado que el derecho del prójimo» [70].

La primera fórmula del derecho, de la obligación de justicia, exige, pues, «afirmar nuestro propio valor como hombre en las relaciones con otros», y se formula como la prohibición de convertirse en medio para otros», explicada como «vinculatoriedad derivada del derecho de la humanidad en nuestra propia persona *(lex iusti)*» [71]. Y desde la misma idea fundamental se puede afirmar el derecho de libertad como «único derecho innato», es decir, como derecho subjetivo, «facultad moral de obligar a otros», o fundamento de ésta puramente racional.

La *libertad* (independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad [72].

---

[70] Ya la *Grundlegung* expresa en términos del «principio de los otros hombres», o de «los derechos de los hombres», uno de los sentidos de su «fórmula del fin en sí mismo» (p. 85, AK. IV, pp. 429-430). La *Metaphysik der Sitten,* en su Introducción y en su segunda parte, «Doctrina de la virtud», distingue los deberes de justicia, o de respeto al derecho de otros, de los deberes de virtud o éticos, referidos al «fin de la humanidad» y que obligan a la consideración *positiva* de los fines de los otros como principio de nuestras máximas. *M.d.S.,* «Introd.», AK. VI, 240, y pp. 316-323 y 334-335, AK. 448-453 y 462.

[71] *M.d.S.,* p. 47, AK. V, p. 236.

[72] *Ibid.,* pp. 48-49, AK. VI, p. 237. La «*igualdad* innata» de «no ser obligado por otros sino a aquello a lo que también recíprocamente podemos obligarles; por consiguiente la cualidad del hombre de ser su *propio señor* (*sui iuris*) (...) se encuentran ya en el principio de la libertad innata y no se distingue verdaderamente de ellas», *ibid.,* p. 49, AK. 238-239.

¿Cómo conciliar la idea de justicia así concebida con los presupuestos empírico-históricos del derecho, según los cuales un poder que fuerza las voluntades individuales es el instrumento por el que la naturaleza, a través de acciones estratégicas de los individuos, produce el orden o «coto cerrado» que es la asociación civil?

¿Es posible acordar la autonomía en las relaciones entre arbitrios si se reconoce en el hombre un animal que *necesita de un señor,* que no puede ser otro que otro animal, de la misma condición? Este problema, el de «la sociedad en que se encuentre unida la máxima *libertad bajo leyes exteriores* con el poder irresistible, es decir, una *constitución civil* perfectamente *justa,* constituye la tarea suprema que la naturaleza ha asignado a la especie humana; (...) *es también el más difícil y el que más tardíamente resolverá la especie humana* [73].

La doctrina del derecho contiene la *teoría* práctica con que Kant intenta dar respuesta a ese problema —los principios racionales de ese problema *práctico* [74]—. La legislación externa, impuesta coactivamente, de los principios en libertad en la relación entre arbitrios y, a la inversa, el acuerdo de la coerción desde un poder exterior —y así de un orden social efectivo— con aquellos principios es el núcleo del que parte la doctrina kantiana del derecho. Esta es la doctrina de las leyes de justicia externamente legisladas, en que a aquellos principios se une la amenaza de coerción como móvil heterónomo de su cumplimiento, de la obligación o vinculación del arbitrio a los mismos [75]: el legislador externo no es el autor de la ley mis-

---

[73] «*Idea...*», pp. 49 y 50, AK. VIII, pp. 22-23.

[74] La «teoría» aquí es actividad de la razón práctica y debe, por supuesto, distinguirse claramente del sentido del término referido al «uso teórico», cognoscitivo o especulativo, de la razón.

[75] Se distingue así de la moral en su sentido formal básico o *teoría moral de la obligación* que, además de contener deberes específicos por su contenido —los deberes éticos o de virtud— se refiere también a los deberes de justicia, en tanto deben ser el móvil de la determinación de la voluntad en la acción conforme a los mismos. La ética, así comprendida, es doctrina de la legislación interna de los principios de justicia, al exigirnos la

ma, sino de la vinculación de la voluntad a la ley. La doctrina del derecho sigue siendo construcción de la razón práctica *a priori* en la fundamentación de sus principios, aun teniendo como objeto los hechos empíricos que son las relaciones de conflicto y poder.

La coerción que acompaña a las leyes de justicia es, en primer lugar, «posible moralmente, en la terminología de Kant, al referirse aquéllas sólo a acciones, como manifestaciones externas del arbitrio, y no a los fines o «intención» del mismo. No sólo la coacción no puede producir *moralidad* en las acciones, sino que la autonomía como condición de ésta —la autonomía de la voluntad en la determinación de su máxima o principio subjetivo— es el límite negativo del derecho.

En segundo lugar, la coacción que acompaña a las leyes jurídicas debe, desde la perspectiva de esta doctrina del derecho, ser fundada en la misma concepción de aquéllas como principios de libertad en las relaciones externas de sujetos morales: así «la coacción es conforme al Derecho» sólo en tanto lo es de las acciones que se oponen u obstaculizan la libertad según leyes [76]; además, la coacción misma, como interacción, como acción que en tanto que acción libre se halla bajo un imperativo categórico de la razón, debe serlo «según leyes universales de libertad» [77].

---

adopción autónoma de éstos como nuestras máximas, como leyes de nuestra propia voluntad. «La teoría del Derecho y la ética no se distinguen, pues, tanto por la diversidad de sus deberes como por la diversidad de la legislación, la cual une con la ley una u otra clase de motivos del obrar» (*M.d.S.*, p. 25, AK. VI, p. 220).

[76] «(...) Si un cierto uso de la libertad es él mismo un obstáculo a la libertad según leyes generales —(...)— la coacción que se opone a aquél coincide con la libertad. O, lo que es lo mismo, la coacción es un impedimento de un obstáculo a la libertad. (...) Por tanto, al Derecho se halla unida en sí la facultad de ejercer coacción sobre aquel que lo viola», *ibid.*, pp. 40-41, AK. VI, p. 231.

[77] *Ibid.*, pp. 41 y 42, AK. IV, p. 232. El «concepto *estricto* de derecho», como perspectiva sobre las leyes de justicia, en la que se prescinde de cualquier apelación a la obligación ética —«es decir, aquel que no contiene nada ético»—, puede conce-

Esta condición, entonces, lo es tanto de las leyes o principios de justicia, en su contenido, como de la vinculación coactiva por leyes jurídicas —si el derecho histórico o positivo se halla fundado racionalmente—, esto es, desde la teoría práctica del derecho.

A la idea de justicia sucede, una vez que desde la misma se aborda la «necesidad» de la coacción —y se traduce a la argumentación en términos normativos que la racionalidad práctica requiere—, la idea, o concepto práctico-racional, del *derecho público*, caracterizado por la presencia de un legislador externo que es, sobre todo, «un poder suficiente», una «voluntad poderosa», que confiere obligatoriedad externa a la ley: «El Estado sometido a una legislación exterior universal (es decir, pública), acompañada de poder, es el Estado civil» [78]. El derecho público, que es ante todo —y Kant reitera una y otra vez estos términos —efectividad, aseguramiento, «realización», sólo es posible, pensable, desde un punto de vista práctico-racional, desde los principios de la libertad externa, del derecho racional, del que recibe su contenido y fundamento: el derecho público no establece ni determina el «derecho» de cada uno, sino que lo asegura; sin «derechos» y deberes previos de justicia, «aquel Estado sería imposible». Aparte de una idea, previa al poder, de las relaciones entre individuos, «sólo según conceptos puros de la razón» —la del estado de naturaleza [79]—, tampoco

---

birse como «la posibilidad de una coacción recíproca general coincidente con la libertad de todos, según leyes generales» (*ibidem*).

La noción del derecho subjetivo (*o facultas iuridica*) correspondiente a los «deberes específicamente jurídicos, son «derechos a coaccionar a alguien», *M.d.S.*, p. 233, AK. VI, p. 383.

[78] *Ibid.*, pp. 69-70 (AK. 256).

[79] El concepto práctico de «estado de naturaleza» es, como *hipótesis*, no la de un estado presocial, «ya que en él puede haber perfectamente sociedad», sino la de estado carente de leyes públicas (*M.d.S.*, p. 54, AK. 242). Es, por otro lado, no necesariamente un estado de injusticia, los individuos razonables pueden actuar según sus concepciones de lo justo y de lo bueno, sino es *a priori* un estado de inseguridad, en el que no puede garantizarse la libertad de cada uno frente a la violencia (*ibid.*, pp. 69 y 141, AK. 255-256 y 312).

habría deberes jurídicos sobre ello y, por consiguiente, tampoco mandato alguno de salir de aquel estado» [80]. Aquéllas

(...) no se *basan* sólo en la constitución del mismo y en estatutos arbitrarios, sino que se pueden pensar también *a priori* en el estado de naturaleza, y han de pensarse en verdad de modo necesario previamente para después, conforme a ello, establecer las leyes de la constitución civil [81].

Con la doctrina del derecho público, *teoría* de los principios de la configuración efectiva de las relaciones entre individuos libres, se dará un paso decisivo, casi definitivo en el caso del sistema de Kant, para la comprensión de su teoría política.

El «derecho privado»: propiedad, libertad y voluntad universal

La concepción kantiana de la propiedad completa el principio fundamental de la libertad personal como contenido del derecho privado —o derecho puramente racional de las relaciones entre individuos libres, según principios previos a la idea de Estado.

La noción de «lo mío y lo tuyo externos», que designa el conjunto de objetos externos de los derechos subjetivos, tiene como contenido esencial el conjunto de las relaciones de libertad entre individuos en el uso de objetos como medios para nuestros fines, y las leyes formales de la razón práctica en torno a éstas. En esta conexión con la libertad se halla decisivamente el punto de partida de la construcción kantiana del derecho privado, y no sólo en su aspecto de argumentación formal, sino también en su trasfondo de su concepción de la sociedad de individuos libres e iguales: la condición de propietarios de éstos lo es, para Kant, de su capacidad de pensamiento

[80] *M.d.S.*, pp. 141-142, AK. VI, 312-313.
[81] *Ibid.*, p. 117, AK. 291.

y acción independiente de otros —veremos la importancia de esta consideración en relación con la concepción kantiana de la igualdad y la «ciudadanía».

El «postulado jurídico de la razón práctica» declara esa cualidad de las *cosas* en su totalidad como apropiables —objetos así de nuestros actos de elección y uso [82]—, desde la premisa de la libertad del arbitrio, que sólo puede ser limitada, según el principio de justicia, por la libertad de otros sujetos, y nunca por cualquier otro tipo de condición. Pero, además, y lo que es más importante, la apropiación de un objeto, la declaración de que algo *es mío*, no es relación con ese objeto, sino que es relación entre personas en referencia al objeto. La relación *práctica* lo es sólo entre sujetos de libre arbitrio por lo que —frente a concepciones esencialistas o de ciertos iusnaturalismos, para los que el «derecho se liga, no inmediatamente a personas, sino a cosas, «de un modo oscuro», semejante a un *genio*...»—, el derecho a una cosa es «el que corresponde a alguien frente a una persona» [83].

La necesidad de esta concepción *práctica* de los derechos sobre cosas se plasma en la misma definición de *posesión* en términos de justicia: «lo mío exterior es aquello fuera de mí cuyo uso discrecional no puede impedírseme sin lesionarme» (sin perjudicar a mi libertad según leyes universales) [84]. El núcleo de ese concepto, que no lo es del entendimiento, sino que es un concepto racional práctico —sobre la «determinación práctica del arbitrio según leyes de la libertad»— es el de la limitación mutua de la libertad entre arbitrios por actos de uno de ellos. En efecto, la posesión de una cosa por alguien ex-

[82] La conciencia de la libertad de elección se relaciona directamente con la consideración de todo lo ajeno al mismo ser humano como objeto de aquéllas y como «medios e instrumentos puestos a disposición de su voluntad para el logro de sus propósitos». Véase *Comienzo presunto de la historia humana*, edic. *Filosofía de la Historia*, citada, pp. 73 y 76, AK. VIII, pp. 112 y 114.

[83] *M.d.S.*, pp. 75-77, AK. 260-261.

[84] *Ibid.*, p. 60, AK. 248-249.

cluye de su uso a todos los demás individuos y, es más, «impone a todos los demás una obligación que si no no tendrían: la de abstenerse de usarlo». La idea de la comunidad originaria de posesión de la tierra es —como idea práctica de la razón, no como hipótesis histórica de una comunidad primitiva— la expresión de aquella exclusión y de la paralela obligación negativa, en tanto no son originarias, sino que son producidas por un acto del arbitrio, en relaciones entre seres humanos, a los que la Naturaleza ha colocado en un espacio finito [85].

Ahora bien, esa limitación de la libertad no puede ser obra del acto unilateral de un arbitrio subjetivo; «por mi arbitrio unilateral no puedo obligar a nadie a abstenerse de usar una cosa, a lo cual de otro modo no estaría él obligado», sino que «para ello se precisa una voluntad omnilateral, no contingente, sino *a priori*, por consiguiente necesariamente unificada y por eso legisladora»: sólo así cabe hablar de acuerdo entre arbitrios libres y, por tanto, de un derecho» [86].

Sólo bajo principios de libertad en la relación entre sujetos de libre arbitrio —según leyes de la voluntad autónoma de todos ellos, así universal— se establece la relación práctica derecho-obligación: el *título racional* de la adquisición sólo puede residir en la idea de una voluntad de todos unificada *a priori*. La aprehensión u ocupación —en que se manifiesta el acto de elección del arbitrio y primer «momento» de la adquisición originaria— es sólo

---

[85] *Ibidem*, pp. 62-63, 66-67 y 78, AK. VI, 250-251, 253 y 262. La colonización de otros pueblos, a la que se defiende con razones relativas a la introducción de éstos en un estado jurídico, el poblamiento de grandes regiones o la civilización de sus habitantes, es rechazada radicalmente por Kant desde la idea de justicia:

«A través de este velo de injusticia (jesuitismo) se ve fácilmente dar por buenos todos los medios con vistas a fines buenos; este modo de adquisición es, por tanto, reprobable» (*ibid.*, p. 83, AK. 266). Véase, más detenidamente, *Paz Perpetua*, pp. 115-117, AK VIII, pp. 358-360.

[86] *Ibid.*, pp. 79-80, AK. 263.

el «título empírico», u ocasión de la que la voluntad universal hace depender aquélla.

La posición de Kant de consagrar la primera ocupación como el único modo de adquisición originaria, le ha convertido en blanco de severas críticas, muchas de las cuales olvidan que no es ése el fundamento de la posesión legítima en Kant —no puede serlo un hecho—, sino que aquél sólo puede radicar en la voluntad universal, como idea del acuerdo posible, legislador, de todas las voluntades de los individuos racionales [87].

Es cierto que Kant prescinde de cualquier consideración histórica, económica o social en su doctrina de la propiedad de la tierra; pero, de un lado, las consideraciones históricas, como las teológicas o las referidas a la «naturaleza humana», están excluidas, con razón, de la fundamentación de principios de libertad según la razón práctica autónoma y, de otro lado, nuestro autor no piensa en la propiedad privada a la luz de sus consecuencias —que en todo caso no previó— de utilidad o «felicidad» —al modo de los economistas liberales—, sino, repito, en relación con la idea de individuos mutuamente independientes en su acción en el mundo [88].

---

[87] Desde esa perspectiva «fundamentadora» de principios prácticos, y desde la afirmación de la posesión como *relación entre individuos,* tiene razón Kant en su crítica a la doctrina de la adquisición de la tierra por el trabajo en ella, a la que este autor opone la idea de la *voluntad* universal como única fundamentación posible. Lo cual es compatible con la crítica histórico-política del criterio de la ocupación unilateral, en tanto título empírico de adquisición derivado de aquel fundamento en relación con la alternativa de Locke y Rousseau.

[88] Tampoco parece Kant prestar mucha atención, o al menos prestársela con fortuna, a la medida o cantidad de la tierra que uno puede adquirir, ya que en la doctrina del derecho privado sólo menciona el ambiguo y sorprendente criterio de la medida «hasta donde esa tierra se puede defender o asegurar» (*ibid.,* pp. 81 y 88, AK. 265-269). Sin embargo, en *Teoría y práctica* se refiere al mismo autor críticamente a la cuestión de «cómo pudo ocurrir legalmente que alguien se haya apropiado de más tierra de la que puede explotar con sus propias manos»; y, con ésta, relaciona *inmediatamente* la propuesta crítica acerca de «cómo ocurrió que muchos hombres que de otro modo hubieran podido

La idea de la «voluntad universal», o «voluntad unificada de todos», es el principio de legitimidad del derecho privado y, desde éste, no puede menos que serlo asimismo del derecho público, al que, por otra parte, proporciona su fundamento específico como derecho en el sentido estricto de este término, es decir, legislado externamente por un poder coercitivo, o «derecho del Estado».

La obligación que el derecho de otro, conforme a leyes universales nos impone, sólo puede concebirse en términos de garantía recíproca a «una abstención» o limitación pareja de su arbitrio, «con respecto a lo mío según el mismo principio», y que «está contenida ya en el concepto de una obligación jurídica exterior, en virtud de la universalidad, por consiguiente, también de la reciprocidad de la delegación» [89]. En el estado de inseguridad frente a la violencia, en que «cada uno puede percibir en sí mismo la inclinación de los hombres en general a dominar a los demás (...) cuando se sienten superiores en poder o astucia», la idea de ese derecho conforme a leyes universales es sólo *provisional*, esto es, en perspectiva o de cara a un *estado civil* en el que la justicia pública y un «poder garantizador» proveen las condiciones bajo las cuales «cada uno puede *participar* de su derecho»:

> (...) El estado de una voluntad realmente unificada de modo universal con vistas a la legislación es el estado civil [90].

La *constitución civil* es, por lo tanto, necesaria en sentido práctico, es decir, es, para nosotros, un deber; desde las leyes de justicia del derecho racional «privado», y sin contener nuevos deberes de los hombres entre sí, la razón práctica nos ordena entrar en un estado jurídico o de derecho público, en el que la legislación externa «pública» da forma jurídica a la convivencia [91].

---

adquirir todos ellos unas posesiones estables, se ven con eso reducidos al nuevo servicio de las anteriores para poder vivir» (p. 35, AK. VIII y p. 296).

[89] *M.d.S.*, p. 69, AK. VI, pp. 255-256.

[90] *Ibid.*, pp. 81 y 135-136, AK., pp. 264 y 305-306.

[91] *Ibid.*, pp. 80 y 136-138, AK., pp. 264 y 306-308.

La idea del contrato originario. Su significado y contenido

El mismo principio de la voluntad universal, según la idea de justicia, es el único «principio» o fundamento del derecho público. La huella incomparable de Rousseau llega hasta este momento decisivo de la teoría kantiana del Derecho y del Estado, que se plasma en la formulación por éste de la *idea* del contrato social, la cual contiene el paso del «estado de naturaleza» al estado de derecho público, según el mismo concepto de la razón práctica —entre la voluntad universal— como único principio posible de legitimidad.

> El acto por el que el pueblo mismo se constituye como Estado —aunque propiamente hablando sólo *la idea de éste, que es la única por la que puede pensarse su legalidad*— es el *contrato originario*, según el cual todos (*omnes et singuli*) en el *pueblo* renuncian a su libertad exterior para recobrarla en seguida como miembros de una comunidad (...) y no *puede decirse que así hayan sacrificado a un fin una «parte» de su libertad exterior innata*, sino que han abandonado por completo su libertad salvaje y sin ley, para encontrar de nuevo su libertad en general, íntegra, en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico; porque esta *dependencia brota de su propia voluntad legisladora* [92].

En este texto, que parece querer evidenciar la deuda de Kant con su admirado ginebrino, se resumen las notas esenciales de la construcción kantiana y los rasgos que la separan decisivamente de las más importantes versiones del «contractualismo» clásico [93]. El punto de partida de

---

[92] *Ibid.*, pp. 145-146, AK., pp. 315-316. Los subrayados más extensos son míos.

[93] Sobre éste, véase Gough, *The social contract. A Study of its development*, Oxford, Univ. Press, 1957, y entre los estudios en nuestro idioma, Eusebio Fernández, «El contractualismo clásico» (siglos XVII y XVIII) y los derechos naturales», en el libro del mismo autor, *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Madrid, Ed. Debate, 1984 (pp. 127 y ss.). Sobre el ya no tan «nuevo» contractualismo contemporáneo debe acudirse al libro de Fernando Vallespín, *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls*

la consideración de éstas es la presentación del «contrato originario» como idea de la razón, que aleja a Kant de cualquier aproximación a un emplazamiento histórico de aquella construcción —y aun de su consideración como una hipótesis histórico-práctica, como Locke, o de un momento fundacional por venir, al modo de Rousseau—. Y este carácter «contrafáctico», frente o pese a los hechos, no se debe tanto, en el caso del contrato kantiano, a las ya de por sí importantes razones que, recuérdese, la historia misma nos da para desesperar de cualquier intento de ese emplazamiento, cuanto a las razones, igualmente importantes, pero de índole distinta, provenientes del núcleo mismo de la filosofía práctica de Kant: ningún hecho, como ningún concepto que tenga su origen en la actividad cognoscitiva del entendimiento, puede por sí mismo dar justificación racional de ningún enunciado práctico, o de deber, para el arbitrio, como el que ahora consideramos.

Como «idea de la razón», la del contrato tiene realidad práctica, que en este caso es «la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas *pudieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo», constituyendo así «la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública», de su adecuación al concepto moral del derecho y de la correspondiente «facultad (moral) de coaccionar» [94]. De nuevo en términos del propio autor, el estado conforme al principio contractual, «al concepto de derecho externo», es el «estado *en la idea* (...), que sirve de norma a toda unificación efectiva dirigida a formar una comunidad» [95].

El contenido de la idea del contrato originario es, como ha podido verse, el de la «voluntad unida de todos» como

---

y Robert Nozick y James Buchanan, Madrid, Alianza Editorial, 1985. En fin, sobre la relación entre lo «clásico» y lo «nuevo» (no tanto lo uno ni lo otro), ha escrito Carlos Thiebaut «Las racionalidades del contrato social: Kant en Rawls», *Zona abierta,* núm. 32, 1984, pp. 117-189.

[94] *Teoría y práctica,* pp. 36-40, AK. VIII, pp. 297-299.

[95] *M.d.S.,* p. 142, AK. VI, p. 313.

fuente normativa del derecho público o positivo a la que Kant vincula la «libertad como dependencia de la propia voluntad legislativa». La libertad de cada sujeto individual de fines, y así su autonomía respecto de los principios de sus relaciones con los demás sujetos iguales —a que se refiere la idea del derecho de la humanidad en cada uno, el cual da lugar al «principio universal del derecho» y al concepto puramente racional de éste—, son constituidos además, por el contrario, en fundamentos de legitimidad del Estado y de su derecho. No se va aquí más allá de la misma idea de justicia:

(...) Una ley pública que determina para todos lo que debe estar jurídicamente permitido o prohibido es el acto de una voluntad pública, de la cual procede todo derecho, y, por tanto, no ha de cometer injusticia contra nadie. *Más*, a este respecto, tal voluntad no puede ser sino la voluntad del pueblo entero (ya que todos deciden sobre todos y, por ende, cada uno sobre sí mismo), pues sólo contra sí mismo nadie puede cometer injusticia, mientras que, tratándose de otro distinto de uno mismo, la mera voluntad de éste no puede decidir sobre uno mismo nada que pudiera ser justo (...) [96].

Esa voluntad no es la voluntad dada o efectiva del conjunto de los individuos empíricos, sino, de nuevo en el insoslayable término de Kant, la «idea de esa voluntad», o su «posibilidad» según las *leyes prácticas de libertad*. De nuevo la restricción kantiana a la fundamentación de la obligación se hace presente: ésta no puede residir en la realidad contingente que es la voluntad efectiva, o decisión del pueblo, sino que requiere un principio práctico puramente racional que es la «voluntad necesariamente unánime de todos». Mal podría, en efecto, desde las propias premisas kantianas sobre el mundo de la historia, obtenerse un principio de legitimidad a partir de una agregación de arbitrios individuales, movidos por intereses empíricos e inmersos en relaciones definidas por el conflicto

[96] *Teoría y práctica*, p. 33, AK. VIII, pp. 294-295. Asimismo en *M.d.S.*, p. 143, AK. VI, pp. 313-314.

y la dominación violenta de unos por otros. El principio normativo de la legislación pública es, bien al contrario, el de su conformación «a las leyes que un pueblo se daría a sí mismo *según principios universales del derecho*» y, desde tal criterio, es «un deber tenerla por legítima aun en el supuesto de que el pueblo estuviese ahora en una situación o disposición de pensamientos tales que, si se le consultara al respecto, probablemente denegaría su conformidad» [97].

Como en Rousseau no es la «voluntad de todos» el criterio de legitimidad jurídico-político, sino que, por el contrario, «la voluntad general o universal» es el criterio para el juicio crítico sobre aquélla. A diferencia, por otro lado, de la *volonté générale,* el constructo kantiano no es fruto de la decisión pública, sino que se traslada —despolitizándose en gran medida— a nivel ulterior, «trascendental», como «idea» previa de la razón práctica [98]. Este rasgo definidor de la doctrina kantiana es imprescindible para comprender la contraposición que en ella se lleva a cabo, entre *Estado republicano* —conforme a la idea del contrato— y *Estado democrático,* en el que la voluntad empírica del pueblo, ajena a cualquier principio, se impone a cada uno sin restricciones, «despóticamente».

El principio de la voluntad universal, construido desde la idea *a priori* del «derecho de la humanidad», separa, y opone, radicalmente el contractualismo de Kant de las teorías del contrato propias del liberalismo utilitarista o empirista que, pese a todos los distingos y cautelas necesarias, tiene en el ilustre Hobbes su más señera figura fundacional. Aquella idea contiene y consagra el principio

---

[97] *Conflicto de las facultades, Parte segunda,* en la ed. *Filosofía de la Historia,* p. 108, AK. VII, p. 88. (El subrayado es mío.) *Teoría y práctica,* p. 37, AK., p. 297.

[98] La «voluntad general» de Rousseau corresponde así en la filosofía de Kant a la idea de «justicia» o «derecho» a la que todas las leyes positivas deben acomodarse (Beck, 1965, p. 9). En el sentido visto presenta su tesis así como una buena relación de otras aportaciones doctrinales, José Rubio Carracedo, «El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant», en *Esplendor y miseria de la ética kantiana,* 1968.

de autonomía como único núcleo fundamentador de toda la actividad de la razón práctica, también de su construcción de los principios del derecho y de la idea de Estado. Y esto significa que, como ocurre para toda la metafísica de las costumbres, la idea fundamentadora que es el contrato no puede descansar, a su vez, en el concepto de algún fin —como objeto de nuestro arbitrio—, sea éste un fin arbitrario que podemos proponernos, o un fin que necesariamente proceda de nuestra naturaleza —como la preservación o la seguridad, o, tampoco, la felicidad como concepto (incluso idea de la razón) que abarca todos nuestros fines como individuos empíricos—. Por eso «no puede decirse —recuérdese— que, por el contrato, los hombres hayan sacrificado a un fin una parte de su libertad exterior» y, por eso, el contrato es la idea de «la unión que es fin en sí misma (fin que *cada uno debe tener*)», porque se deriva del «fin que, en la relación externa, es en sí mismo un deber» y «suprema condición formal de todos los deberes externos, que es *el derecho* de los hombres *bajo leyes coactivas públicas*» [99].

La idea de la felicidad es destacada y reiteradamente excluida —y así contrapuesta a la de libertad o derecho de los hombres— como fundamento de validez del contrato, «pues no se trata aquí de la felicidad general que al súbdito le cabe esperar de una situación o del gobierno de la comunidad, sino simplemente, y ante todo, del derecho que por ese medio debe ser garantizado a cada uno» [100].

En la legislación pública se excluye la razón pragmática o prudencial del soberano, acerca «del beneficio de éste o del pueblo», como razón legitimadora que, referida a la felicidad de los ciudadanos, constituye un *gobierno paternalista*. Este trata a los individuos «como menores de edad, incapaces de distinguir lo que es verdaderamente beneficioso o perjudicial», y constituye «el mayor despotismo imaginable». Al principio del gobierno paternal, so-

[99] *Teoría y práctica*, pp. 25 y 26, AK. VIII, p. 289.
[100] *Ibid.*, p. 38, AK. 298. *Vid.* asimismo, p. 44, AK., p. 302.

bre el que se sustenta, no sólo la teoría política clásica del despotismo ilustrado, sino toda aquella que sitúa en el bien y la felicidad de los ciudadanos la justificación del poder coactivo que es el Estado y la acción de éste, opone Kant el principio de libertad como primer principio *a priori* de la *construcción republicana* —conforme a la idea del contrato:

> Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal (esto es, coexistir con ese derecho del otro) [101].

Al igual que del liberalismo utilitarista y del estado paternal, se aleja Kant de la concepción ética del Estado, que hace de éste, del Estado justo, la condición de la vida moral y el lugar de realización de la virtud. Nuestro autor, que ha establecido la idea de autonomía moral individual como independiente y previa a la doctrina del derecho público, y como límite radical de éste, distingue y separa de la idea de una sociedad jurídica la de una «sociedad, o comunidad ética», como «unión de los hombres bajo meras leyes de virtud», en la que —por el carácter mismo de estas últimas como leyes autolegisladas «internamente»— nadie puede ser coaccionado a entrar, y fuera de la cual, por tanto, todos desde el punto de vista del derecho «están autorizados a permanecer». Sólo en esta, última, que, a diferencia de una comunidad política es, además, «el ideal de una totalidad de *todos* los hombres», la «moralidad» se realiza comunitariamente, y sólo en ella los seres humanos racionales se autodeterminan «a la promoción del bien supremo como bien comunitario» [102].

Hemos visto que el «contrato originario» no es un hecho histórico, sino una idea práctica para el juicio de la

---

[101] *Ibidem*, pp. 27 y 28, AK. 290-291.
[102] *Religión*, pp. 95-98, AK. VI, pp. 95-98.

legitimidad sobre la legislación positiva; este rasgo básico de la construcción tiene importantes consecuencias jurídico-políticas, que Kant no duda en explicitar hasta su extremo.

En primer lugar, el poder soberano, sin el cual no puede pensarse el derecho público, no procede del contrato, que no es un momento en el tiempo, sino de la *historia,* en cuya realidad de conflicto y violencia se constituye en tanto poder configurador de orden. «El *origen* del poder supremo «queda fuera del objeto de la idea contractual y no es relevante desde el punto de vista de ésta» [103]. Es cierto que, de la *idea* del derecho, a través del contrato originario, surge un concepto *racional de la soberanía como autoridad originaria* que, como origen de todas las leyes jurídicas, sólo puede residir en la «voluntad unida del pueblo»: sólo «el pueblo unido mismo», como voluntad universal, es soberano «desde el punto de vista de las leyes de la libertad. Pero esta noción de soberanía lo es sólo de la razón práctica, y así un «*producto mental* mientras falte una persona física que represente al supremo poder del Estado y proporcione a esta idea efectividad sobre la voluntad del pueblo» [104]. Tal poder de dominación, cuya validez no es título racional, sino que consiste en su efectividad misma, no es «parte» en el contrato, sino que *realiza* la idea de éste en el Estado jurídico; en este sentido el soberano es, para Kant, poder *constituyente* como poder coactivo, en tanto sólo el derecho *público,* que produce la unión civil, convierte al «pueblo» —en sentido de agregado histórico-empírico— en *sociedad.* Por eso, porque sólo la coacción externa de la legislación produce el derecho, en el sentido estricto de este término, no hay relación de coordinación entre soberano y súbdito, sino de subordinación de éstos a aquél; siendo éste excluido de la relación de «igualdad en la comunidad (porque no es un miembro de la misma, sino su creador o conservador)».

---

[103] *M.d.S.,* pp. 149 y 150, AK. VI, p. 318.
[104] *Ibid.,* pp. 143, 145 y 176; AK. VI, pp. 313, 314, 315 y 338.

El contrato es, así, criterio de acción para el soberano legislador, del que no se derivan *derechos de coacción* para los súbditos frente a aquél, pues «sólo a través del soberano puede el pueblo coaccionar jurídicamente». Se ha dicho que el principio contractual es, por tanto, sólo un *imperativo* práctico para el soberano, y ha sido por eso denominado «una cuarta fórmula del imperativo categórico» [105].

Realmente no puede ser más, pero tampoco menos, que esto, a la luz de la relación entre *idea de justicia* y concepto de derecho, propia de un pensamiento *crítico*, que considero que sigue siendo radicalmente imprescindible. La proximidad a Hobbes de la construcción contractual kantiana, proclamada con motivo del sentido de ésta que ahora comentamos, debe, sin embargo, ser rechazada. Negar, se defiende el propio Kant, que el pueblo tenga derechos de coacción frente al soberano no supone dejar de afirmar los derechos inalienables de aquél frente a éste, en lo que esto significa mantener exigencias racionales de justicia —según la idea moral del «derecho»— contra quien «le ha tratado injustamente». La tesis de que, en este sentido, el soberano «no puede incurrir en injusticia contra el ciudadano (...) resulta espantosa» [106].

Es desde este mismo tipo de premisas desde las que debe entenderse la célebre y criticada negación kantiana de cualquier *derecho* de resistencia. Sólo desde el poder coactivo *un* soberano de configurador de orden, puede *ser* el derecho y puede ser lo que debe ser. Así, «aun cuando aquel poder (...) haya llegado a violar el contrato originario, y a perder con eso, ante los ojos del súbdito, el derecho a ser legislador (...), sigue sin estar permitida al súbdito ninguna oposición a título de contraviolencia» [107].

---

[105] Alexis Philonenko, 1976, pp. 52 y 53. También sobre este punto léase el completo trabajo introductorio de Adela Cortina a la edición de la *Metafísica de las costumbres* (1989), así como las observaciones de Roberto Rodríguez Aramayo en 1986, páginas 24-27.

[106] *Teoría y práctica*, p. 46, AK. VIII, pp. 303-304.

[107] *Ibid.*, p. 40, AK. VIII, p. 299.

«Sólo la sumisión a la voluntad del soberano legislador posibilita el estado jurídico», por lo que la resistencia a aquél es destructiva de cualquier «constitución legal». ¿Y desde la misma constitución jurídica? La concepción kantiano de la noción de soberanía en el Estado, siendo éste un orden no contingente sino necesario, requiere la *unicidad* de un poder último e indiscutido, que es precisamente el poder soberano. Este concepto excluye la posibilidad de un «contrapoder» en la constitución, que pueda limitar al soberano «en caso de que viole las leyes constitucionales, pues este nuevo poder habrá de tener más poder que aquel a quien limita, y entonces el jefe supremo no es aquél, sino éste, lo cual es contradictorio». La necesidad de *una* decisión *última* de cada conflicto, que exige un juez superior —no concebible para Kant sin la fuerza como juez de derecho— completa el mismo planteamiento: el derecho de resistencia al soberano exigiría un juez «que decidiera de qué lado está el derecho», y que estaría «por encima del jefe del Estado, lo que asimismo es contradictorio» [108].

Sólo la *reforma* que el soberano mismo, por tanto, no la acción del pueblo mediante revolución, es mecanismo posible de adecuación de la constitución al contrato; y la razón de esto está contenida en el mismo concepto kantiano de derecho. Tiene razón Felipe González Vicén cuando escribe que «el problema de la resistencia al poder no es tratado por Kant desde el punto de vista ético e histórico (...), sino sólo como un problema de lógica jurídica. Su condena de toda revolución (...) es otra forma de expresar su condición fundamental de que, partiendo de la idea del derecho como un orden cierto de la convivencia, un derecho de resistencia es un contrasentido en sí mismo (1984, p. 95). Sólo así pueden explicarse conjuntamente las tesis antedichas y la defensa por Kant de las rebeliones irlandesa y norteamericana, o sobre todo su apasionada defensa solidaria de la Revolución Francesa; y sólo

[108] *M.d.S.*, pp. 150-151, AK. VI, p. 319, y *Teoría y práctica*, p. 40, AK. VIII, p. 300.

desde la misma explicación cabe integrar junto con aquella condena la afirmación de la necesidad del «sometimiento al nuevo orden de ideas y obediencia a la nueva autoridad», una vez que una revolución ha triunfado y se ha establecido una nueva constitución [109].

Los principios de igualdad y ciudadanía; la doctrina del Estado republicano

Junto al principio de libertad, los de *igualdad y ciudadanía* configuran la *constitución republicana* —«que surge de la idea del contrato originario»—. Las insuficiencias y ambigüedades que encontramos en las diversas exposiciones kantianas de los mismos no obstan, sino que acrecientan la necesidad de referirse aquí a ellos.

El principio de igualdad es restringido por Kant, en su significado como principio de la constitución, a una noción referida a la relación de cada individuo con el derecho público, esto es, coactivo. Situada en este ámbito, la igualdad es igual sometimiento, o dependencia de todos del derecho público como «legislación común»; de modo que toda coacción, al serlo sólo a través de la ley pública, es *igual* entre los miembros de la comunidad: «según el derecho (...), todos, en cuanto súbditos, son iguales entre sí» [110].

La restricción a la relación con el derecho en tanto coacción, esto es, como igualdad estrictamente jurídica o

[109] *Ibid.*, pp. 154 y 155, AK. VI, pp. 322-323. Sin que el éxito de la revolución triunfante pueda ser razón justificativa, pues «el éxito no debe mezclarse con los fundamentos del derecho» (*Teoría y práctica*, p. 42, AK. VIII, p. 301). La tesis de González Vicén ha sido recogida por Rodríguez Aramayo, 1986. Este incorpora además en su trabajo una buena parte de la bibliografía existente sobre la cuestión.

[110] *Teoría y práctica*, pp. 28 y 29, AK. VIII, 291-292, y *Paz Perpetua*, p. 102, AK. VIII, p. 102. De la reciprocidad de la coacción se excluye expresamente al soberano legal efectivo de la comunidad, que «tiene la facultad de coaccionar sin estar él mismo sometido a leyes de coacción». Sobre esta circunstancia volveremos poco más adelante.

legal, se manifiesta inmediatamente en la afirmación de su compatibilidad con «la máxima desigualdad, cuantitativa o de grado, en sus posesiones»; desigualdad económica y social que hace depender a uno, en su bienestar, de la voluntad del otro, y obedecerle —la mujer al marido—, o servirle «mientras el otro paga», y que no lo es desde el *derecho* en su *forma* de coacción [111]. El blanco a que el principio kantiano apunta es el régimen señorial, en el que la desigualdad social se traslada al derecho público, consagrando «superiores» jurídicos, que pueden mantener su superioridad «coactivamente», limitándose a esta superioridad el concepto del «privilegio» [112].

Al margen de la coacción jurídica, la posición de cada uno en la sociedad desigual debe ser, según los cánones más clásicos del liberalismo burgués, aquella «a que puedan llevarle su talento, su aplicación y su suerte». De ahí que el Antiguo Régimen sea condenado por hacer «depender del nacimiento» el acceso a aquellas posiciones, convertidas así en «prerrogativas hereditarias».

La institución de nobleza es condenada como «contraria al derecho del pueblo» [113]:

(...) se puede considerar feliz a un hombre, en cualquier estado, sólo si es consciente de que el hecho de no ascender hasta el mismo nivel de los demás (...) inicialmente depende de él o de circunstancias de las que no puede culpar a ningún otro, más no depende de la irresistible voluntad de otros [114].

La insistencia kantiana en el principio del mérito, y su confianza en la «igualdad de oportunidades» —que «ga-

[111] *Teoría y práctica*, p. 29, AK. 291-292.

[112] La desigualdad social y la jurídica se diferencian como las relaciones entre *superior* e *inferior* y entre *imperans* y *subyectus*, respectivamente. *Ibid.*, p. 31, AK. 293, y DD., p. 143, AK. VI, p. 314.

[113] *M.d.S.*, p. 163, AK. VI, 329, y pp. 215-216, AK. 369-370. El liberalismo político de Kant le enfrenta a los «cuerpos intermedios» en general, como puede verse en sus críticas no sólo del estamento nobiliario sino de la posición social de la *orden de Clerecía* y de las Iglesias en general (*ibid.*, 157 y 211-215, AK. 324-325 y 367-370).

[114] *Teoría y práctica*, p. 32, AK. VIII, pp. 293-294.

rantiza» el principio de igualdad jurídica como pauta de progreso extensible a todos— le llevan a prescindir de la relación entre desigualdad económica, o de propiedad, y desigualdad en la libertad, que el desarrollo del capitalismo iba pronto a evidenciar en nuevas formas de sometimiento y de dominación —y que ya otros en su época señalaban como formas de «refeudalización» tras el escaparate de la libre concurrencia—. Pero también es cierto que esa ignorancia en el marco del principio de la igualdad jurídica no debe ocultar los indicios de sensibilización, y de cierta perplejidad sistemático-doctrinal, ante la forma de servidumbre que significa la *dependencia* económica, fruto de la desigualdad (y a la que Kant se refiere con menos alegría o ligereza que la que acabamos de ver). La consecuencia de la desigualdad en la apropiación de la tierra es la de que «muchos hombres se ven *reducidos* al servicio de otros para poder vivir» [115]. Y aún más claramente, Kant reconoce y explica la relación de dependencia económica ¡comprendiendo como tal la del que debe vender su fuerza de trabajo!, con el sometimiento a la voluntad de otros, esto es, con la imposibilidad de ser dueño de uno mismo —*sui iuris*— y, así, *ciudadano,* en el sentido completo de este término. Como inmediatamente veremos, las consecuencias de estas reflexiones, de valor crítico indudable, no pueden ser, en el teórico del derecho de la humanidad, más decepcionantes.

En último término, el principio de la ciudadanía nos introduce en la descripción kantiana del Estado republicano y de sus instituciones básicas. A ella nos referiremos brevemente. La teoría del Estado republicano contiene la

[115] Al hilo de sus acerbas críticas a la pretensión corriente de sustituir el principio moral de la justicia por el de la benevolencia, escribe nuestro autor: «Se puede participar en la injusticia universal, aun cuando no se sea injusto con nadie según las leyes y disposiciones civiles. Si se hace un bien a un indigente, no se le habrá dado nada de balde, sino que se le ha restaurado parte de cuanto uno habría cooperado a sustraerle por medio de la injusticia universal. Pues si nadie quisiera atraer hacia sí los recursos vitales más que los demás, no existiría ningún rico, pero tampoco pobre alguno» (*Lecciones de ética,* p. 238, AK. 416).

reflexión kantiana sobre la realización en la historia de la «idea de la constitución jurídica», esto es, de su posible «fenomenización». La ardua, e improbable, confluencia entre naturaleza y libertad, entre teoría y práctica, es aquí abordada como una teoría de las instituciones u organización del «poder jurídico», cuyo primer paso ineludible es, para Kant, la distinción entre *forma de Estado,* o *de la soberanía,* y *modo de gobierno* como cuestiones para la consideración de los Estados empíricos, según «la diferencia de las personas que tienen el poder soberano, o bien por la manera como el soberano —sea quien fuere— gobierna al pueblo» [116]. Más allá de su prestigio histórico y de su utilidad explicativa, la distinción tiene en Kant, como inmediatamente se comprobará, una intención política: la de mostrar que la forma republicana de la soberanía no es condición indispensable para la realización de una sociedad jurídica, republicana en sus efectos.

Ya los términos con que *la doctrina del derecho* identifica ambos aspectos de la constitución, son suficientemente ilustrativos: la titularidad del poder legislativo —soberano legal— proporciona, según su configuración, la *letra* de la constitución conteniendo el modo de gobierno —la «constitución social» (Vlachos) [117], o conformidad del derecho del Estado a los principios de la «constitución legítima, según la idea del contrato— el *espíritu* de la misma [118].

Representatividad y *separación de poderes* son, y aunque no siempre distinguidos con nitidez, los dos rasgos que separan el republicanismo del *despotismo* como modos alternativos de gobierno. La concepción, más jurídica —desde la idea de derecho— que política, explica los aspectos peculiares, oscuridades y defectos de ambas con-

---

116 *Paz Perpetua,* p. 104, AK. VIII, 351-352.

117 George Vlachos, 1962, pp. 434-435.

118 «*Mandar* autocráticamente y, sin embargo, *gobernar* en republicano, es decir, por el espíritu del republicanismo y por analogía con él, esto es lo que hace a un pueblo sentirse satisfecho con su constitución», *Conflicto de Facultades,* II parte, p. 121, AK. VII, p. 87 nota.

cepciones en su uso por Kant. El primero hace referencia directa, y de nuevo, a la correspondencia entre legislación del Estado y «soberanía de la voluntad unida del pueblo» —como idea *a priori*— o adecuación de aquélla a «las leyes que un pueblo se daría a sí mismo (...), aunque no se pida a la letra el refrendo del pueblo». Es desde la concepción kantiana de aquella «voluntad universal», como construcción de la razón según los principios de libertad, desde donde, como ya apuntamos más arriba, puede oponer Kant la representatividad del Estado republicano al carácter despótico del que denomina *régimen democrático*; entendido éste como *modo* de gobierno en el que todo el poder es ejercido por un conjunto de voluntades empíricas —«todos juntos mandan sobre cada uno»—, por lo que, además de contrario a la separación de poderes, ese poder busca suplantar mediante su decisión aquella «idea» de voluntades necesariamente unida, única verdaderamente «universal»:

(...) Es la democracia —en el estricto sentido de la palabra— necesariamente despotismo, porque funda un poder ejecutivo en el que todos deciden sobre uno y hasta a veces contra uno —si no da su consentimiento—; todos, por tanto, deciden sin ser en realidad todos, lo cual es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad [119].

La doctrina de la «separación de poderes» es, en su exposición kantiana —en la que concurren tanto influencias dispares como sus propias premisas doctrinales— «separación» de los poderes de la «legislación», «ejecución» y «aplicación» del derecho; y se justifica, en parte, por la necesidad de limitar el poder de sus titulares —sobre todo de los dos primeros— como, sobre todo, por el diseño «posterior» de una forma de Estado republicana, en la que el monarca gobernante se someta a la ley dictada por un cuerpo ciudadano legislativo. En todo caso,

[119] *M.d.S.*, p. 176, AK. VI, p. 338, y *Paz Perpetua*, p. 105, AK. VIII, p. 352. La «Convención» francesa parece no estar lejos de la mente de Kant como inspiradora de esas líneas.

la distancia que separa esta doctrina de la *trías política* propia de las construcciones, limitadoras, de los *checks and balances*, es tan grande como la que hay entre el carácter «político» de éstas y la argumentación metafísico-jurídica de Kant, para la que aquellos poderes suponen el desarrollo de la «voluntad universal en una triple persona», como «las tres proposiciones de un razonamiento práctico». La preeminencia absoluta de la ley como expresión de aquella voluntad lo es también del poder legislador, que no sólo «somete y obliga» al poder ejecutivo, sino que puede quitar al gobernante su poder, deponerlo o reformar su administración» [120].

Aunque de importancia subordinada a la del modo de gobierno —*forma regiminis*—, la cuestión de la titularidad de la soberanía en el Estado —*forma imperii*— debe ser también considerada a la luz de las exigencias del republicanismo. De las tres formas de Estado de la filosofía política clásica, Kant compara verdaderamente la «monarquía» o, mejor, «autocracia» —«porque el autócrata que *manda por sí solo* es el que tiene *todos* los poderes, éste es el soberano, aquél únicamente lo representa»— con la «forma *republicana* del Estado», denominada así para evitar su confusión con el *modo de gobierno democrático*, en la que una «asamblea» o cuerpo de diputados elegidos por los ciudadanos legisla —decidiendo— «por mayoría de votos». Pues bien, si de éstos la primera tiene la ventaja de la sencillez en la administracinó de derecho —«simplificar es la máxima racional en el mecanismo de la unión del pueblo por leyes coactivas»—, frente a la sucesiva «unificación de voluntades» que requiere la republicana, es por el contrario peligrosa «en lo que se refiere» al derecho mismo, por cuanto no sólo «invita al despotismo», sino que «no produce ningún súbdito como ciudadano».

El reformismo político-constitucional de Kant se deja sentir con especial nitidez en sus reflexiones conclusivas de este punto: la presente forma autocrática del Estado

[120] *M.d.S.*, pp. 142 y 146-148, AK. VI, pp. 313 y 316-317.

«puede permanecer en tanto necesaria para la maquinaria de la constitución política», y como instrumento más eficaz para la concordancia de la constitución real con el modo republicano de gobierno, el cual debe conducir a su vez a una constitución republicana del Estado «finalmente también según la letra», única «verdadera república» y fin último de todo derecho público» [121]. Bien podemos repetir con Georges Vlachos que para Kant el republicanismo es un «injerto en el árbol de la monarquía cuyos frutos estarán teñidos con los colores de la república».

La legislación por el pueblo mismo configura —si bien a través de las serias mediaciones de la representación y la decisión por mayoría, a las que Rousseau se opuso radicalmente— en el Estado republicano la exigencia de autonomía en el derecho —sometimiento sólo a la ley que uno ha contribuido a darse en unión con otros—. El *principio de ciudadanía*, de la consideración de cada hombre como ciudadano de la república, vendría a completar, en torno a aquella exigencia, la teoría del estado empírico acorde a su idea racional.

Y, sin embargo, la construcción por Kant de ese principio rompe el argumento previsto, al limitar aquel derecho, además de por la «condición natural de ser niño o *mujer*», por la circunstancia social de la *independencia* o autosuficiencia económica. La desigualdad «en la posesión» tiene así la consecuencia jurídica de distinguir entre las cualidades de ser humano y de ciudadano: el que no satisface aquella condición es *burgués* o miembro de la ciudad *(Stadtbürger)*, pero no *ciudadano del Estado (Stadtsbürger)*, o, en términos alternativos del propio Kant, es ciudadano pasivo, pero no ciudadano activo [122]. Sólo es ciudadano, en cuanto «calificado por la capacidad de votar», el que es independiente económicamente o «tiene alguna propiedad».

No es la dificultad del criterio empírico de delimita-

[121] Véase, *ibid.*, pp. 176-179, AK. VI, pp. 339-341.

[122] *Teoría y práctica*, p. 34, AK. VIII, p. 395, y *M.d.S.*, pp. 144 y 145, AK. VI, pp. 314-315.

ción lo que aquí me importa destacar [123], sino su mismo carácter fáctico —social o «natural» en el caso de la mujer—, que, contra todos los supuestos de su sistema de la razón práctica, se convierte en condición de un «derecho». La restricción de ciudadanía es incluso contradictoria con las mismas premisas de su teoría del derecho, según las cuales «la cualidad del hombre de ser su propio señor» se encuentra, como *facultad* o *derecho,* ya en el principio de la libertad innata y no se distingue realmente de ella» [124]. No es aquí la sociedad como unión civil de la totalidad de personas libres e iguales, sino la «sociedad civil», previa a la idea de justicia e irracional, la que se introduce como presuposición en la doctrina del derecho y es consagrada normativamente por ésta (Riedel, 1981, pp. 604-612). No voy a entrar en explicaciones acerca de los motivos de Kant para esta solución, que no deja, por otro lado, de armonizar con otros planteamientos de su «discurso político prudente» [125], y que es

---

[123] La condición de «propietario» no se refiere aquí a la propiedad territorial, ya que el mismo Kant incluye «en este concepto toda habilidad, oficio, arte o ciencia». Se trata, pues, de diferenciar entre el artesano independiente y el proletario en tanto aquél «vende o trueca con otro» su propiedad, el producto de su trabajo, y éste trueca el uso de sus fuerzas de trabajo, que cede a otro (*Teoría y práctica* y *M.d.S., ibidem).* Kant piensa en una sociedad de individuos que, como productores libres, intercambian en el mercado bienes externos a ellos mismos como sus posesiones, sin «verse obligados a ponerse a las órdenes de otros para conservar su existencia». Y ello, por supuesto, desde una sociedad —la del burgués y potencial «ciudadano» de la Prusia de finales del XVIII— carente aún de una forma de producción industrial que haya extendido la condición de proletario propia del desarrollo capitalista.

[124] *M.d.S.,* p. 49, AK. VI, p. 238. En la misma exposición del principio limitado de la ciudadanía, reconoce Kant que «el concepto de ciudadano pasivo parece estar en contradicción con la definición del concepto de ciudadano en general» (*ibid.,* p. 144, AK. 314).

[125] Esta es la benévola expresión que Luis Martínez de Velasco utiliza para contraponer este tipo de construcción a las del «discurso político heroico» del mismo Kant. La «prudencia», a su vez, del término no es óbice para que el contenido del trabajo «lo que

casi general, con honrosas excepciones, en la teoría y la práctica de su época —la de los períodos girondino y termidoriano de la Revolución Francesa, de los que Kant se halla próximo —y aun de épocas muy posteriores— sería indigno no mencionar ahora aquí la negación de la ciudadanía a millones de inmigrantes en la Comunidad Europea. Ahora bien, ¿qué significa esta limitación de la doctrina kantiana del Estado? Significa que la formación de la voluntad legisladora en el estado empírico se aleja del fundamento racional de éste. El paso de una «metafísica del derecho» a un «principio de la *política*», que aplica los conceptos de aquélla a casos de la experiencia [126], no se da sin que el principio de legitimidad del Estado en la idea se vea severamente quebrado.

Y, sin embargo, la cuestión no puede acabar aquí, sino, bien al contrario, en una vuelta más, de la mano del propio Kant, a la reivindicación del derecho de la razón práctica, que la grandeza crítica de la teoría de la justicia de Kant sigue reivindicando aún frente a ese Estado republicano, «posible en la práctica», pero aún *injusto* desde los «principios de libertad».

La idea de la voluntad universal sigue críticamente vigente frente a esa realidad, y desde ella todos *pueden exigir ser tratados según leyes de la libertad y la igualdad,* que siguen siendo lo único que como «razones contra los hechos» pueden ser: criterios de legitimidad y de deber de las leyes positivas [127].

---

es válido en la teoría es asimismo válido en la práctica (Kant y los problemas de la Alemania del siglo XVIII)» sea mucho más crítico con la «política kantiana en general». Vid. *Kant después de Kant,* pp. 189-207.

[126] *Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía,* trad. de Juan Miguel Palacios en la edic. castellana de *Teoría y práctica,* p. 66, AK. VIII, p. 429.

[127] Una interesante perspectiva sobre estas cuestiones de la relación entre «racionalidad y propiedad», en la que se conectan las insuficiencias de las explicaciones concretas de Kant y el valor crítico de su construcción, se encuentra en José Luis Villacañas Berlanga: 1987, pp. 214-227.

Teoría y práctica: Idea del derecho y política

El paso de la metafísica del derecho al principio de la política, en que se sitúa la relación entre teoría y práctica, era ya abordado en el escrito sobre «un supuesto derecho de mentir», desde una conclusión que resume, casi como un lema, lo más decisivo de la posición kantiana al respecto: «El derecho no tiene nunca que adecuarse a la política, sino siempre la política al derecho» (*loc. cit.*, 67, AK, 429).

La teoría es aquí la «teoría del derecho político», y contiene «reglas prácticas siempre que éstas se piensen como principios», es decir, con la condición de *universalidad*. La *práctica* lo es, como «realización de un fin», sólo a la luz de aquellos principios. Así escribe Kant en 1795:

> No puede haber, por tanto, disputa entre la política, como aplicación de la doctrina del derecho, y la moral, que es la teoría de esa doctrina; no puede haber disputa entre la práctica y la teoría [128].

El refrán que da título a la obra de 1793, «tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica», es, efectivamente, el compendio de significado común de todas las argumentaciones que subyacen a las concepciones de la política a las que *toda* la filosofía kantiana se opone desde su raíz. La idea de libertad, la posibilidad de pensar *prácticamente* nuestra acción —y no sólo como observadores de una representación—, nos exige el rechazo de aquel principio que pretende «reformar por medio de la experiencia a la razón misma»; y ello en el ámbito de nuestro pensamiento, del uso práctico de la razón, en el que ésta «sitúa su más alto honor». Es en el pensamiento sobre lo que debe ser, inseparable de la conciencia de nuestra libertad, es decir, en el ámbito moral» (del deber de la virtud o del derecho), donde aquel tópico es radi-

[128] *Teoría y práctica*, p. 3, AK. VIII, p. 275. *Paz perpetua*, p. 133, AK. VIII, p. 370.

calmente indeseable, pues en este punto «el *valor* de la práctica depende por completo de su conformidad con la teoría subyacente» [129].

La oposición *fundamental* que aquí se ventila, y en la que Kant toma partido, con un compromiso que va más allá de coincidencias o desencuentros «políticos» más puntuales, es la que enfrenta a los radicales ilustrados —defensores de los derechos políticos de la razón—, que encuentran su máxima expresión política en las artífices y adalides de la Revolución francesa [130], con los críticos de ésta —Burke a la cabeza, su seguidor Friedrich von Gentz y Rehberg en Alemania—, que, desde el derecho de lo dado, el valor de la experiencia y la «razón» de la historia, denuncian la pretensión transformadora, configuradora de la realidad, de aquella razón desencarnada de las sabias prácticas políticas establecidas.

El conservadurismo irracional es inherente a la «constitución» de los prácticos, pues el juicio es aquí presidido por el valor de la «situación en la cual ha estado todo hasta el momento», y la inacción es el corolario inevitable de la preferencia por la situación dada, frente al «peligroso trance de buscar una mejor». En las antípodas de tal posición, la revolución del pueblo francés es la acción de «un pueblo lleno de espíritu», que decide sobre sí mismo para «darse la constitución que le parece bien», y ello en nombre del *derecho* y su razón; por lo que aun sin la certeza de su éxito, y pese a la cantidad de miseria y crueldad acumuladas, esta revolución «encuentra en el ánimo de los *espectadores* una participación de su deseo rayana en el entusiasmo «que debe corresponder a la ma-

129 *Teoría y práctica*, p. 6, AK. VIII.

130 De estos «adalides», Kant es, entre los grandes espíritus alemanes conmovidos por «los grandes sucesos de Francia», el que permanece fiel hasta el fin de sus días al núcleo de la Revolución; y precisamente es el aspecto a que aquí nos referimos el determinante básico, desde mi punto de vista, de ese vínculo. Es a este mismo terreno al que me gustaría trasladar —modificándolo en parte en su intención originaria— el apelativo que Marx dio al autor de *Teoría y práctica* de «filósofo alemán de la Revolución Francesa».

nifestación de «una disposición moral del género humano» [131].

La preeminencia irrestricta que, en el ámbito de las «relaciones internacionales», encuentra, aún en mayor grado, la razón político-instrumental, permite por sí sola comprender que sea en su obra especialmente dedicada a aquél —*La paz perpetua*— aquella en la que la crítica kantiana de la política del poder se manifiesta en términos más expresivos.

La cuestión de la guerra y la paz se convierte en el lugar que compendia las reflexiones kantianas sobre la moral y el derecho, la filosofía de la historia y la política. En ningún otro ámbito de las relaciones entre seres humanos la violencia se manifiesta con más nitidez y dramatismo —como la «situación de naturaleza» propia de aquéllas— que en el de las relaciones entre Estados; en ninguna «se muestra la naturaleza humana menos digna de ser amada que en las relaciones mutuas entre pueblos». Y sólo en la salida de ese estado sin derecho, por medio del establecimiento de una constitución legal, y así del estado de paz conforme al derecho de la humanidad [132], encuentra la doctrina del derecho «la totalidad de su fin final».

La guerra es el medio del que la naturaleza se sirve —utilizando el mecanismo de nuestras inclinaciones— para obtener el desarrollo de las disposiciones de nuestra especie e inducir, incluso a pesar nuestro, y por un designio que bien puede ser comprendido según la categoría de la finalidad, el progreso en la cultura y aun en la legalidad de nuestras acciones —al conducir a la unificación en Estados y al establecimiento de constituciones republicanas en cada uno de éstos—. Ahora bien, esta decla-

[131] *Teoría y práctica*, p. 49, AK. VIII, pp. 305 y 306. *Conflicto de las facultades*, edic. *Filosofía de la historia*, pp. 105-107, AK. VII, pp. 85-87.

[132] Pues la regla de esa constitución no procede de la experiencia, sino de la «razón y su ideal de una unión jurídica entre los hombres bajo leyes públicas». Véase *M.d.S.*, pp. 195 y 196, AK. VI, 355, y *Teoría y práctica*, p. 59, AK. VIII, p. 312.

ración lo es del *filósofo de la historia* y es, por tanto, compatible, como punto de vista, con la condena radical y sin matices de la guerra, injusticia y mal absoluto, que nos exige la razón en tanto somos sujetos de nuestras acciones [133]. «No debe haber guerra» es un imperativo incondicionado o categórico que, como veto irrevocable, nos dicta nuestra razón práctico-moral.

Un argumento paralelo al utilizado para el concepto de derecho público sirve aquí a Kant para fundamentar el deber de los Estados de entrar en un estado jurídico de sus relaciones, en el que leyes jurídicas de éstas, aplicadas por una instancia de autoridad efectiva o tribunal superior, decide las controversias de derecho sustituyendo en esta capacidad a la victoria guerrera —único mecanismo de decisión en la situación de conflicto en la que cada uno es juez de su propia causa y no sólo ajeno, sino antitético a la decisión de derecho—. Tras despachar con un merecido sarcasmo la idea del «llamado equilibrio de las potencias», Kant es de nuevo coherente con su filosofía del derecho al defender la idea de un *Estado de naciones* o mejor una sociedad jurídica cosmopolita, como única institución posible para la garantía de la paz perpetua y, por tanto, como un deber de la justicia —deber para «los dioses de la tierra»— en las relaciones entre los pueblos. Las momentáneamente insalvables dificultades prácticas de su realización llevan a nuestro autor a sustituir aquélla por el «sucedáneo de asociación política»

---

133 La condena por Kant de los ejércitos permanentes no lo es sólo desde la constatación de la lógica perversa de esta realidad —la superación competitiva entre los Estados al respecto y los gastos intolerables que ello ocasiona hacen que su misma existencia «sea la causa de agresiones»—, sino que tiene en una base de consideración moral: su incompatibilidad con la consideración de cada ser humano como un fin en sí mismo: «(...) Tener gentes a sueldo para que mueran o maten parece que implica un uso del hombre como mera máquina en manos de otro —el Estado—, lo cual no se compadece bien con los derechos de la humanidad en nuestra propia persona». *Paz Perpetua*, p. 93, AK. VIII, p. 345.

que es una *federación* de *estados libres* [134], sólo posible, adviértase, como garantía de paz, si la constitución de cada uno de ellos es tal que las decisiones en los mismos, también sobre la guerra y la paz, son tomadas por el pueblo mismo, es decir, si la constitución es «republicana» [135].

Siendo «el engrandecimiento del poder» incremento del dominio sobre otros, el timbre del «honor político en el que «los Estados cifran su majestad» [136], no es de extrañar que, como ya he anticipado, sea en este contexto en el que la concepción de la política como «arte de usar el mecanismo de la naturaleza como medio de gobernar a los hombres» se consolide especialmente como «única sabiduría práctica». La crítica kantiana a la doctrina de la política como arte del poder —realmente, en palabras de nuestro autor, estos «políticos» tienen la «técnica de los negocios más la disposición del poder»— se acentúa al referirse a las racionalizaciones o justificaciones de la misma, desde alegaciones sobre «el estudio de lo que sucede en el mundo» como único «cimiento sólido de la prudencia política».

Los *moralistas políticos* niegan, en nombre de la «práctica», la efectividad de la teoría, insistiendo en que el desacuerdo entre aquélla y el derecho de la humanidad —también en lo que a la sociedad cosmopolita se refiere— convierte este concepto en un «vacuo ideal» y «forjan una moral *ad hoc*, favorable a las exigencias del hombre de Estado». Sus argumentos, acompañados de los inevitables homenajes al concepto de derecho, al que realmente sustituyen por las máximas del éxito en el uso del poder, deben ser «desvelados como engaños de los poderosos de la tierra que defienden no el derecho, sino la fuerza». Son estos mismos «moralistas políticos» los que, con la excusa de que la incapacidad del ser humano para «realizar el bien prescrito por la idea de la razón, perpetúan la

---

[134] *Ibidem*, pp. 107-113. AK. VIII, pp. 354-357.
[135] *Ibidem*, pp. 102 y ss., AK. 349 y ss.
[136] *Ibid.*, pp. 108 y 141-142, AK. 354 y 375.

injuria a la justicia y hacen imposible toda mejora y progreso» [137].

La convicción acerca de la «compatibilidad de los principios de la prudencia política con la moral» caracteriza, por el contrario, al político moral. La verdadera política no puede oponerse a la moral, pues, como aplicación de la doctrina del derecho, «no puede dar un paso sin inclinarse ante aquélla». Si es cierto que «la política es un arte difícil» no puede serlo su relación con la moral —¡que no es aquí *benevolencia*, sino *respeto al derecho del hombre!* [138]—, pues

> (...) tan pronto como entre ambas surge una discrepancia que la política no puede resolver, viene la moral y zanja la cuestión cortando el nudo. El derecho de los hombres ha de ser mantenido como cosa sagrada, por muchos sacrificios que le cueste al poder dominador. No caben aquí componendas; no cabe inventar un término medio entre derecho y provecho, un derecho condicionado en la práctica [139].

La constitución jurídica perfecta entre los seres humanos según el modelo republicano es una *idea* de la razón

---

[137] *Paz Perpetua*, Apéndice I, pp. 133 y ss., AK. VIII, pp. 370 y ss.

En *La Religión...* replica asimismo Kant al argumento de «la inmadurez del pueblo para la libertad» como excusa para la «dominación en el Estado, en la casa y en la iglesia», que perpetúa la negación de la libertad, «pues no se puede *madurar* para ella si no se ha sido ya antes puesto en libertad», p. 234, AK. VI, p. 188 nota.

[138] *Paz Perpetua*, pp. 157-158, AK., pp. 385-386.

[139] *Ibid.*, pp. 149-150, AK., p. 380. El *principio de publicidad* que bien puede ser denominado «principio trascendental de la política conforme al derecho» —es principio jurídico o de justicia— establece para Kant el criterio —negativo y positivo— de la concordancia de la política con el derecho de los hombres, en su doble versión de rechazo, como injustas, de las acciones cuya máxima no admite publicidad, y de aceptación como «concordantes con el derecho y la política unidos», de «aquellas máximas que necesiten de la publicidad para conseguir lo que se proponen», *ibid.* «Apéndice II», pp. 150 y ss., AK. 381 y ss. Sobre la condición de publicidad puede verse Helena Béjar, «Kant: espacio político y publicidad», Madrid, *Sistema*, núm. 59, marzo 1989, pp. 117-127.

en su uso práctico a la que ninguna realidad política en la experiencia se adecúa: dicha constitución «es la cosa en sí misma». Esto no quiere decir que su realización sea *imposible;* al contrario, esto es algo que la razón teórica no puede probar, por lo que esa posibilidad se convierte en una hipótesis *regulativa,* relacionada con el fin moral que es un deber categórico proponerse —el de transformar en esa dirección la constitución existente—, y así el de actuar según la idea de aquel fin, como si el mismo fuera posible, es asimismo una exigencia de nuestra razón práctica [140].

La alternativa a la concepción kantiana de la política presidida por la idea del *derecho de la humanidad,* según los principios de la libertad, es la vuelta a la *culpable incapacidad* de quien «se niega a servirse de su inteligencia sin la guía de otro», es decir, de quien rechaza servirse de su *propia* razón. A la cobardía y comodidad de quien quiere seguir siendo pupilo y se niega, por tanto, a estar emancipado [141], se añade, en perfecto engranaje,

---

[140] La reiterada consideración por Kant de la cooperación decisiva de la Naturaleza, providente por tanto en esa tarea, es aceptada asimismo «en sentido práctico» —como pretensión teórica o de conocimiento sería trascendente y por eso inadmisible—, es decir, «para obligarnos a trabajar todos por conseguir ese fin, que no es una mera ilusión». La pretensión de certeza cognoscitiva dada a la idea de progreso no sólo sería autoengaño, sino que, como certeramente escribe Karl Jaspers, impediría ella misma la acción libre (*The great philosophers,* Nueva York, 1957, p. 346). Por otro lado es primordial recalcar que la idea de cooperación o «garantía» de la Naturaleza, en relación al fin moral, no debe, no «puede», ser a su vez constitutiva de nuestra obligación de obrar en pos del mismo, o fundamento de nuestra acción al respecto, que sólo tiene significado desde la exigencia de deber ser planteada por la razón a nuestra decisión así constituida como libre.

[141] «Tengo a mi disposición un libro que me presta su inteligencia, un cura de almas que me ofrece su conciencia, un médico que me prescribe las dietas, etc., así que no necesito molestarme. Si puedo pagar no me hace falta pensar: ya habrá otros que tomen a su cargo, en mi nombre, tan fastidiosa tarea.» (*¿Qué es la Ilustración?,* edic. *Filosofía de la Historia,* pp. 25-27, AK. VIII, pp. 35 y 36).

el cuidado de «los tutores, que tan bondadosamente se han arrogado este oficio» de que la mayoría de los seres humanos, «sus animales domésticos», consideren aquel paso como difícil y lleno de riesgos, y «no salgan así del camino trillado donde los metieron».

Esto es lo que significa negar nuestra propia libertad «o tomar como engañosa la ley moral en nosotros» según «el repugnante deseo de preferir hallarse privado de razón y verse sometido..., junto con las restantes clases de animales, al mismo mecanismo de la naturaleza» [142].

BIBLIOGRAFIA

I. Obras de Kant

La edición de las obras de Kant más frecuentemente utilizada, y a la que me he remitido en las notas a pie de página, es la edición *Kant's Gesammelte Schriften,* de la Academia de Berlín (reimpresa fotomecánicamente por la ed. Walter de Gruyter, Berlín, bajo el título *Kant's Werke. Akademie-Textausgabe*).

La casi totalidad de esas obras ha sido traducida (y alguna en más de una ocasión) al castellano. Referiré aquí a continuación sólo las traducciones utilizadas en el texto y las de alguna otra obra de especial interés para las materias de que nos hemos ocupado.

La *Crítica de la razón pura* ha sido citada por la edición de Pedro Ribas (Madrid, 1978), autor también de una introducción al texto y de una bibliografía sobre esta obra. La *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* así como la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio,* han sido citadas según las traducciones de Manuel García Morente (la segunda de estas obras en colaboración con Emilio Miñana) editadas en Madrid, en 1946, 1913 y 1914, respectivamente —las reediciones utilizadas son las de 1981, 1975 y 1977—. La *Metafísica de las costumbres* —en sus dos partes los «Principios metafísicos de la doctrina del derecho» y los «Principios metafísicos de la doctrina de la virtud»— ha sido traducida por Adela Cortina y Jesús Conill (Madrid, 1989), siendo la primera, autora también de un muy completo «Estudio preliminar» al conjunto de la obra y de una extensa bibliografía

[142] *M.d.S.,* p. 195, AK. VI, p. 355. También *Paz Perpetua,* p. 136, AK. VIII, p. 372.

en relación con la misma. (No debo dejar de citar aquí la edición, pionera en nuestro país, que de las «Introducciones» al conjunto de esa obra y a la primera parte de la misma, hizo, e «introdujo», a su vez Felipe González Vicén, bajo el título conjunto *Introducción a la teoría del derecho,* Madrid, 1954, reimpresa en 1978.)

Sobre los dos tipos de materias que trata la *Metafísica de las costumbres* impartió Kant cursos repetidos, una de cuyas versiones —editadas a partir de «apuntes» de los oyentes por la misma Akademie— han traducido recientemente Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero en las *Lecciones de ética* (Madrid, 1988, introducción y notas del primero de los traductores citados). *La Religión dentro de los límites de la mera razón* se halla traducida y anotada por Felipe Martínez Marzoa, en Madrid, 1.ª ed. 1969, 2.ª ed. 1981. El escrito *En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve en la práctica»,* ha sido traducido por Roberto Rodríguez Aramayo (Madrid, 1986), la edición incorpora un «Estudio preliminar» y bibliografía del mismo traductor, así como el brevísimo trabajo de Kant «Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía», traducida por Juan Miguel Palacios. La traducción de *La paz perpetua* utilizada ha sido la de A. Sánchez Rivero y F. Rivera Pastor (Madrid, 1946, 6.ª ed. 1979), que contiene asimismo la versión castellana de las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* de Kant de 1764; existe una traducción más reciente de *La paz perpetua* realizada por Joaquín Abellán —autor de un Estudio preliminar a la misma— y presentada por Antonio Truyol y Serra (Madrid, 1985).

La edición *Filosofía de la historia* (traducción e introducción de Eugenio Imaz, México, 1941, 2.ª reimpresión 1981) contiene —y con respecto a ellas ha sido utilizada— la mayor parte de las obras de Kant agrupables bajo ese título común, así como el escrito «¿Qué es la Ilustración?»; aquellas obras han sido también traducidas por Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo en «Ideas para una historia en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la historia (Madrid, 1987), conteniendo el «Estudio preliminar» de este último una completa bibliografía sobre el tema. Por la edición de Eugenio Imaz he citado asimismo el trabajo sobre «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor» que apareció originalmente en 1798 como «Segunda parte» de *El conflicto de las facultades,* obra traducida en su conjunto por Elsa Tabernig en Buenos Aires, 1963.

En fin, por su interés para los temas que nos han ocupado, no

puedo dejar de citar aquí dos versiones de obras kantianas (y otras, que sin duda también lo tienen, deben quedar en el tintero): La *Antropología en sentido pragmático,* traducida por José Gaos en Madrid, 1935; y el *Opus postumum* que, si no completo, sí en gran parte ha sido traducido por Félix Duque, autor también de un muy interesante estudio sobre el mismo (Madrid, 1983).

II. Obras sobre Kant

De la inacabable bibliografía sobre nuestro autor, y aún de la existente acerca de su pensamiento político (baste decir que la revista *Kant-Studien* se edita, con unos pocos años de interrupción, desde 1896 hasta hoy) es difícil presentar siquiera una muestra. La mayor relación con las cuestiones «políticas» y la asequibilidad al lector en castellano han sido, por supuesto, junto a otras razones, barajadas para la escueta selección que sigue.

1. Como obras generales o introductorias al conjunto de la filosofía de Kant me ciño aquí a las más clásicas y asequibles, por un lado, y a las de autores españoles que deben ser recogidas, por otro:

Entre las primeras, y desde perspectivas filosóficas a su vez muy diversas, las obras de Ernst Cassier, *Kant, vida y doctrina,* 1918, trad. de Wenceslao Roces, México, 1948 (3.ª reimpresión, 1978); Lucien Goldmann, *Introducción a la filosofía de Kant,* 1945, trad. José Luis Etcheverry, Buenos Aires, 1974; Hermann de Vleeschawer, *La evolución del pensamiento kantiano,* trad. R. Guerra, México, 1962 (el original de esta obra es un compendio del extenso *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant,* 3 vols., Atwerpen, 1934-1937); Stephan Körner, *Kant,* 1955, traducción de Ignacio Zapata Tellechea, Madrid, 1977, y Peter S. Strawson, *Los límites del sentido,* trad. de Carlos Thiebaut, Madrid, 1975. Entre las segundas, Manuel García Morente, *La filosofía de Kant,* 1917, 2.ª reedición, 1982; José Gaos, *Las «Críticas» de Kant,* Caracas, 1972; Fernando Montero Moliner, *El empirismo kantiano,* Valencia, 1973; José Luis Villacañas Berlanga, *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant,* Madrid, 1987, y Felipe Martínez Marzoa, *Releer a Kant,* Barcelona, 1989.

2. En torno a la filosofía práctica de Kant en general, la fundamentación de su metafísica de la moral y las cuestiones centrales relativas a ésta, debo citar, en primer lugar, dos ediciones recientes, por la cantidad y calidad de sus trabajos y la variedad

e importancia de materias abordadas en ellas: la primera, *Esplendor y miseria de la ética kantiana,* Barcelona, 1988, coordinada por Esperanza Guisán —por otro lado, apasionada filósofa utilitarista y, por tanto, ardiente crítica de Kant— y en la que presentan sus trabajos José Luis López Aranguren, José Rubio Carracedo, Gilberto Gutiérrez, Javier Muguerza, Adela Cortina, la propia Esperanza Guisán, Priscilla Cohn y Victoria Camps. En segundo lugar —cronológicamente— la edición *Kant después de Kant,* Madrid, 1989, que, a cargo de Javier Muguerza y Roberto Rodríguez Aramayo, recoge las Actas del Seminario sobre nuestro autor celebrado en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas; la lista de sus colaboradores es demasiado extensa para ser reproducida aquí, pero sí mencionaré los apartados bajo los que sus aportaciones se agrupan; son éstos: «Kant y la ética», «El pensamiento político-jurídico de Kant», «La filosofía kantiana de la historia», «Estética y teleología», «Interpretaciones y contrastes» y «En diálogo con Kant». Junto a estos dos libros colectivos, no puedo dejar de referirme al imprescindible de José Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant,* Madrid, 1983; a las obras de A. de la Cortina *Dios en la filosofía trascendental de Kant,* Salamanca, 1981; Sergio Sevilla Segura, *Análisis de los imperativos morales en Kant,* Valencia, 1979; José Aleu, *Filosofía y libertad en Kant,* Barcelona, 1987.

Sobre el mismo ámbito general de la filosofía práctica y limitando esta enumeración en la mayor medida posible, véanse Herman Cohen, *Kants Begründung der Ethik,* Berlín, 2.ª ed., 1910; G. Prauss (ed.), *Kant, Zur Deutung seiner theorie von Erkennen und Handeln,* Colonia, 1973; R. Bittner y K. Cramer (eds.), *Materialen zu Kants «Kritik der praktischen Vernunft»,* Frankfurt, 1975; Gerhard Krüger, *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik,* Tubinga, 1931 (hay trad. francesa de M. Regnier, París, 1961); Victor Delbos, *La Philosophie pratique de Kant,* París, 1926, 3.ª ed., 1969; Bernard Rousset, *La doctrine kantienne de l'objectivité. L'autonomie comme devoir et comme devenir,* París, 1967; Ferdinand Alquié, *La morale de Kant,* París, 1974; Pierre Aubenque, «La prudence chez Kant», *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1975, núm. 2, pp. 156-182; H. J. Paton, *The Categorical Imperative,* Filadelfia, 1947 (última edición, 1971); David Ross, *Kant's Ethical theory,* Oxford, 1954 (reimp., 1965); Lewis N. Beck, *A. Commentary on Kant's Critique of Practical Reason,* Chicago, 1960, y *Studies in the Philosophy of Kant,* Westport (Connect.), 1965; Robert P. Wolff, *The Autonomy of Reason,* Nueva York, 1973; Mary J. Gregor, *Laws of Freedom,*

Oxford, 1963; J. Kemp, *Reason, Action and Morality,* Londres, 1964; Bernard Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté,* París, 1973; John R. Silber, «The Moral Good and the Natural Good in Kant's Ethics», *The review of Metaphysics,* XXXVI, núm. 2, diciembre de 1982, pp. 397-437, y *Procedural Formalism in Kant's Ethics,* ibid., XXVII, 1974, pp. 253-273; Thomas E. Hill, «Humanity as an End in Itself, *Ethics,* 91, octubre de 1980, pp. 84-89. Agnes Heller, «La "primera" y la "segunda" ética de Kant», en *Crítica de la Ilustración,* trad. de Gustau Muñoz y José Ignacio López Soria, Barcelona, 1984; Rüdiger Bittner, *Mandato moral o autonomía,* 1983, traducción de Jorge M. Seña, Barcelona, 1983.

3. En lo que se refiere más precisamente a la filosofía del derecho y la filosofía política kantianas (si es que cabe hablar aquí de precisión) me referiré en primer lugar a un buen número de obras de interés global, para completar luego esta relación con alguna remisión a cuestiones más específicas.

En cuanto a la filosofía jurídica y del Estado, y en el idioma de nuestro autor, son importantes los siguientes trabajos: Kurt Lisser, *El concepto de derecho en Kant,* 1922, trad. de Alejandro Rossi, México, 1959; W. Metzger, *Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik de deutschen Idealismus,* Heidelberg, 1917; W. Haensel, *Kants Lehre vom Widerstandsrecht,* Berlín, 1926; G. Dulckeit. *Naturrecht und positives Recht bei Kant,* Leipzig, 1932; G. Dietze, *Kant und der Rechtsstaat,* Tubinga, 1982; Z. Batscha (ed.), *Materialen zu Kants Rechts philosophie,* Frankfurt, 1976, W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. I. Kants Rechts-und Staats philosophie,* Berlín, 1984.

No es extraño que en Italia —por su tradición en este campo y la influencia de maestros en el estudio del mismo en la obra kantiana— la bibliografía al respecto sea copiosa. De nuevo restringiendo, son de cita obligada las obras de Gioele Solari, «Scienza e metafisica del diritto in Kant», «Il liberalismo di Kant e la sua concezione dello stato di diritto» e «Il concetto di società in Kant», los tres en *Studi storici di filosofia del diritto,* Turín, 1948; G. Lumia, *La dottrina kantiana dil diritto e dello Stato,* Milán, 1960; Norberto Bobbio, *Diritto e stato nel pensiero di E. Kant,* Turín, 1969; D. Pasini, *Diritto, società e Stato in Kant,* Milán, 1957; M. Cattaneo, *Metafisica del diritto e regione pura. Studio sul «platonismo giuridico» di Kant,* Milán, 1984; y U. Cerroni, *Kant e la fondazione della categoria giuridica,* Milán, 1962.

Junto a unos y otros, son importantes obras como las Simone Goyard-Fabre, *Kant et le problème du droit,* París, 1975; Bernard

Edelmann, «La transition dans la "Doctrine du droit" de Kant», *La pensée,* núm. 167, 1973, pp. 39-60; Leonard Krieger, «Kant and the crisis of Natural Law», *Journal of the History of Ideas,* vol. 26, 1965, pp. 191-210; o el «Symposium on Kantian Legal Theory», contenido en el número monográfico de la *Colombia Law Review,* vol. 87, de abril de 1987. La bibliografía española aporta en este punto la obra insustituible de Felipe González Vicén, *La filosofía del Estado en Kant,* La Laguna, 1952, reeditada posteriormente en *De Kant a Marx* (*Estudios de historia de las ideas*), Valencia, 1984. Junto a ésta, J. M. Rodríguez Paniagua, «El formalismo ético de Kant y el positivismo jurídico», *Anuario de Filosofía del Derecho,* 9, 1962, pp. 35-50, y Roberto Rodríguez Aramayo, «La Filosofía kantiana del Derecho, a la luz de sus relaciones con el formalismo ético y la Filosofía crítica de la Historia», *Revista de Filosofía,* 9, 1986, pp. 15-36.

La filosofía más «política» de Kant es tratada por K. Vorländer —desde la decidida óptica de la «vuelta a Kant» del socialismo alemán de principios de siglo— en obras como *Kant und der gedanke des völkerbundes,* Leipzig, 1919, o *Kant, Fichte Hegel y el socialismo,* trad. de Javier Benet e introducción de José Luis Villacañas, Valencia, 1987; Kurt Borries, *Kant als politiker,* Leipzig, 1928; G. Luf, *Freiheit und Gleicbheit-Die Aktualität im politischen Denken Kants,* Stuttgart, 1973; Hans Saner, *Widerstreit und Einheit. Wege zu Kants politischen Denken,* Munich, 1964; George Vlachos, *La pensée politique de Kant,* París, 1962 (exhaustivo trabajo sobre toda la obra de Kant en su interés político y que cuenta con un impresionante aparato de notas y referencias); Aléxis Philonenko, *Théory et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte,* París, 1968; la obra conjunta —con importantes contribuciones— *La philosophie politique de Kant,* núm. 4 de los *Annales de philosophie politique,* París, 1962. Hannah Arendt es autora de una controvertida y, desde mi punto de vista, parcial localización de esta filosofía política en la «crítica del juicio estético» de Kant, en sus *Lectures on Kant Political Philosophy,* editadas por R. Beiner, Chicago, 1977 (algunos «Extractos» de las mismas se encuentran en H. Arendt, *La vida del espíritu,* trad. de Fernando Vallespín, Madrid, 1984).

Sobre los mismos temas del pensamiento kantiano pueden verse asimismo: D. Losurdo, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant,* Nápoles, 1985; Susan M. Shell, *The Rights of Reason,* Toronto, 1980; Howard Williams, *Kant's Political Philosophy,* Oxford, 1983; o la obra de Patrick Riley del mismo

título, publicada en Totowa (Nueva Jersey) en 1983. De interés indudable me parece el artículo de Manfred Riedel, «Transcendental Politics? Political Legitimacy and the Concept of Civil Society in Kant», *Social Research,* 48, 1981, pp. 588-613. Junto a un buen número de los trabajos citados en epígrafes anteriores —así un buen número de importantes contribuciones en *Kant después de Kant*— deben citarse aquí, entre los publicados originalmente en castellano, los libros de Enrique M. Ureña, *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión,* Madrid, 1979, y Cirilo Flórez Miguel, *Kant. De la Ilustración al Socialismo,* Salamanca, 1976.

La relación de Kant con la Revolución Francesa se estudia en la obra ya clásica de J. Droz, *L'Allemagne et la Révolution française,* París, 1949, así como en P. Burg, *Kant und die Französische Revolution,* Berlín, 1974; y en André Tosel, *Kant révolutionnaire. Droit et politique,* París, 1988. Sobre las relaciones internacionales y el imperativo de la paz puede verse W. B. Gallie, *Filósofos de la Paz y de la Guerra,* trad. Jorge Ferreiro Santana, México, 1980, pp. 25-78; H. Kraus, *Das Problem internationaler Ordnung bei I. Kant,* Berlín, 1931; así como la presentación de A. Truyol a la edición castellana de *La paz perpetua* de 1985, citada más arriba. Respecto a otros aspectos de la filosofía política de Kant, a la necesidad impuesta por la limitación de esta bibliografía se une la virtud de las contenidas en muchas de las obras en castellano, o de las incorporadas por los traductores en «Introductores» de Kant. A título de muestra suficiente diré que sobre la influencia de Rousseau en Kant está prácticamente todo en la bibliografía final al artículo de José Rubio Carracedo, «El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant», en *Esplendor y miseria de la ética kantiana;* o que, sobre la filosofía kantiana de la historia, se dispone de la completísima bibliografía que acompaña al «Estudio preliminar» de R. Rodríguez Aramayo a la edición de «Ideas para una historia universal», 1957, citada.

Capítulo V

Alexis de Tocqueville: La democracia como destino

Helena Béjar

1. Vida y obra

Alexis de Tocqueville nace en París el 29 de julio de 1805. Su padre, Henri Clérel, pertenece a una vieja familia normanda que se remonta al siglo XII; su madre, Louise Madeleine Le Peletier Rosambo, a una familia ennoblecida en el siglo XVI. Durante la Revolución Francesa la familia materna de Alexis fue encarcelada y su bisabuelo, Malesherbes, guillotinado. Una mañana, Henri Clérel se descubrirá en prisión súbitamente encanecido, mientras que su futura esposa nunca se recuperará totalmente de los efectos del terror. El 9 Termidor salva a los Tocqueville, que permanecerán fieles a la realeza de por vida.

Durante el imperio napoleónico Henri Clérel es un alcalde poco devoto al régimen que se regocija cuando, con la restauración de Luis XVIII, la bandera de la flor de lis vuelve a ondear en la plaza de la Vendôme. Alexis sigue a su padre en su carrera itinerante como prefecto —llegará a ser par con Carlos X— y de él aprende el

valor de una vida dedicada al servicio público sin el cual la existencia no llega a tener pleno sentido. Entre 1823 y 1826 estudia Derecho en París y posteriormente es nombrado juez auditor en Versailles, donde conoce a Gustave de Beaumont, de familia legitimista, al que le unirá siempre una profunda amistad. Con un discurso de entrada sobre el duelo, inicia la carrera judicial sin gran entusiasmo, a la vez que se gesta su vocación política.

La caída de los Borbones y la revolución de 1830 le obligan a prestar juramento, en calidad de magistrado, al nuevo régimen de Luis Felipe de Orleans, hecho que le enfrenta a sus próximos y le sume en una profunda crisis: «Nada me reprocha mi conciencia, pero no por ello estoy menos herido y señalaré este día como uno de los más infelices de mi vida.» Desde entonces madura la idea de partir a América y así poder reflexionar sobre la situación política de Francia. El pretexto del viaje es analizar las instituciones penitenciarias americanas, a fin de reformar el Código penal francés, muy criticado en la época.

El 2 de abril de 1931 Tocqueville y Beaumont se embarcan en El Havre hacia América para una estancia que durará nueve meses. Recibidos por la élite del país, llegan a conocer al presidente Jackson, del que sacarán una mediocre impresión. Las grandes ciudades de la costa este (Nueva York, Boston, Filadelfia, Baltimore y Washington) centrarán el viaje, si bien irán también a Canadá y a Nueva Orléans. Aunque visitan varias prisiones, el propósito de Tocqueville es estudiar «las formas elementales de la vida democrática» (Stone y Mennell, 1980, 6). De vuelta a París, Beaumont redacta *El sistema penitenciario en Estados Unidos y su aplicación en Francia.* Tocqueville sólo escribirá las notas. En 1833 recibirán el premio Montyon por dicha obra.

En ese mismo año, en el número 9 de la calle Verneuil, Alexis se encierra para llevar «una existencia sólo mental» y escribe, en menos de un año, la primera parte de *La democracia en América.* Publicada en 1835, se con-

sidera como el libro del año y merece la rendida admiración de uno de los padres del pensamiento doctrinario, Royer-Collard, que afirma: «Desde Montesquieu no había aparecido nada semejante.» En pleno éxito, Tocqueville viaja con Beaumont a Inglaterra, donde conoce a John Stuart Mill, que le propone colaborar en la *London and Westminster Review*. Durante su estancia en Inglaterra se casa con Mary Mottley, dama inglesa sin fortuna, algo mayor que él, de carácter austero y poco agraciada, que nunca se avendrá con los Tocqueville. No tendrán hijos. Publica la *Memoria sobre el pauperismo*, de fuertes influencias rousseaunianas.

El estado social y político de Francia antes y después de 1789 (1836) y *Dos cartas sobre Argelia* (1837) serán las obras que preceden el comienzo de la vida política de Tocqueville. Diputado independiente en Valognes (La Mancha), será reelegido hasta tres veces a lo largo de su vida, negándose a afiliarse a partido alguno y situándose —al menos hasta 1848— en una posición de centro izquierda.

En 1840 publica la segunda parte de *La democracia en América*, que, considerada como excesivamente abstracta, no es demasiado bien recibida. Los próximos ocho años los dedica Tocqueville principalmente a su carrera parlamentaria y a la cuestión de Argelia. Aunque intelectualmente apasionado, Alexis es un orador de verbo contenido, impropio de su época. Con todo, es especialmente famoso su discurso del 27 de enero de 1848 que anuncia la inminencia de la revolución que habría de derrocar la monarquía de Luis Felipe. Tocqueville es testigo de los sucesos de febrero y junio en las calles de París, así como de la tumultuosa entrada de los insurrectos en la Asamblea, hecho que agita sus temores más conservadores. La huida de la familia real, la irrupción de las turbas y los retratos de los personajes políticos más señalados del momento se encuentran en los *Recuerdos de la revolución de 1848*, verdadero fresco de la época, que se publicó póstumamente.

Tocqueville forma parte de la comisión redactora de

la Constitución de la segunda República. Al año siguiente, tras la elección de Luis Napoleón Bonaparte como presidente, es nombrado ministro de Asuntos Exteriores. Pero tras el golpe de Estado en 1851 de Napoleón III —que encarcela brevemente a los diputados que se le oponen, entre ellos Tocqueville— se aparta definitivamente de la vida política. Aquejado de una tuberculosis progresiva, acaricia durante un viaje a Sorrento la idea de escribir un nuevo libro. Desde su amargo exilio interior redacta *El Antiguo Régimen y la Revolución*, que publicará con gran éxito en 1856. Empezada una segunda parte de su última obra que habría de iluminar la esencia de la historia moderna de Francia, se retira a su casa solariega en Le Contentin, pero motivos de salud le empujan a climas más templados. El 16 de abril de 1859 muere de tuberculosis en Cannes.

2. El planteamiento general

Tocqueville pertenece al mundo que la Revolución Francesa ha vencido. Consciente de la desaparición inevitable del universo aristocrático, pero dispuesto a entender el orden nuevo, se sitúa entre uno y otro:

> Se quiere absolutamente hacer de mí un hombre de partido, y yo no lo soy (...). Se me atribuyen alternativamente prejuicios aristocráticos o democráticos (...). Yo vine al mundo al final de una larga revolución que, después de haber destruido el Estado antiguo, no había creado nada duradero. La aristocracia estaba ya muerta cuando yo comencé a vivir, y la democracia no existía todavía.
>
> En una palabra, estaba en tan perfecto equilibrio entre el pasado y el porvenir que no me sentía natural e instintivamente atraído ni hacia el uno ni hacia el otro, y no he tenido necesidad de grandes esfuerzos para lanzar tranquilamente miradas a los dos lados. (Tocqueville, cit. en Chevallier, 1954, 214.)

La nobleza es el enraizamiento vital de la teoría de Tocqueville, el marco de referencia de su origen y sensi-

bilidad; la aristocracia es, por su parte, el «deber ser», el ideal de la nobleza; pero la democracia es el *esprit du temps*, el signo de un porvenir inevitable. El advenimiento de la democracia es «el hecho más antiguo y permanente que se conozca en la historia» (Tocqueville, *ob. cit.*, I-1, 1), un «hecho providencial» que le llena de un «terror religioso». El paso de la aristocracia a la democracia se presenta como axioma evidente e indiscutible, como una tendencia que domina el presente y el futuro de las sociedades. El problema es, pues, analizar no las causas, sino las consecuencias de la igualdad, en concreto si ésta es o no compatible con la libertad, cuestión ésta que va más allá de lo puramente intelectual para adquirir un carácter existencial, dada la trascendencia que tiene la libertad de Tocqueville.

Si en *La democracia en América* la pregunta fundamental es ¿por qué en Estados Unidos la sociedad democrática es *liberal?* O, lo que es lo mismo, ¿cómo un régimen democrático *no es revolucionario?*, en *El Antiguo Régimen y la Revolución* la cuestión a responder será ¿por qué Francia tiene tantas dificultades, en su evolución a la democracia, *para mantener un régimen de libertad?* De este modo, libertad, igualdad y revolución son los tres ejes que articulan el pensamiento tocquevilliano.

Empezando por su primera gran obra, Tocqueville marcha a América con el fin de analizar una democracia en estado puro, esto es, sin pasado aristocrático (como era el caso de Inglaterra). Y será la igualdad de condiciones el «hecho generador» o «idea madre» que fundamentará la democracia y de la cual nacerá cualquier otra noción particular. Así sucede con la soberanía popular, principio que fundamenta todas las instituciones políticas. Lo político se deduce, pues, de lo social, pero éste no lo determina porque, a la postre, las instituciones políticas dependen de elecciones humanas. Por ello, la libertad se afirma por encima de cualquier determinismo. Más que fatalista o providencialista —conocida es su insistencia en hablar de la marcha «irresistible» de la igualdad—, Tocqueville sería un «probabilista» (Aron: 1970, 306 y ss.) que habla

de tendencias o de condiciones de posibilidad de los fenómenos, no de determinaciones.

* * *

En la introducción a *La democracia en América* Tocqueville reconoce que es necesaria una nueva ciencia política para explicar el mundo que se está gestando. Así, trasciende la teoría política clásica al definir la democracia —en cuanto que estado social y tipo de gobierno— como un fenómeno compuesto. En línea con Montesquieu (gustaba de afirmar que tres presencias le acompañaban siempre: la de Pascal, la de Montesquieu y la de Rousseau), para el que nada había de absoluto en los regímenes políticos, Tocqueville distingue en la democracia una triple dimensión: social, política e ideológica. Además de politólogo, Tocqueville es historiador. Desde su juventud piensa que es en la historia donde se halla la explicación de la actuación de los hombres, y que aquélla tiene su eje en las revoluciones:

> Es el hombre político el que hay que formar dentro de nosotros. Y para ello hay que estudiar la historia de los hombres y sobre todo de aquellos que nos han precedido inmediatamente. La otra historia es buena sólo en tanto que da algunas nociones generales sobre la humanidad toda y en tanto que prepara para aquella otra. (Tocqueville, cit. en Jardin, 1985, 80.)

Pero la obra de Tocqueville cabalga sobre todo entre la filosofía política y la sociología. La huella de la primera se percibe tanto en su estilo, más atento a conferir forma literaria a una idea que a multiplicar conceptos o discriminar criterios, como en su intención moral. Tocqueville hace continuamente juicios sobre la naturaleza de ciertos valores políticos —la libertad a la cabeza— y sobre las fuerzas sociales que concurren en la formación de los espíritus. *La democracia en América* participa de esa dimensión moral en dos sentidos. En primer lugar, en lo teórico, al plantear la cuestión de si las democracias del

futuro serán capaces de gobernarse libremente; en segundo lugar, en un plano político, al ser un libro dirigido a educar cívicamente a los franceses y a enseñarles el desafío que supone la participación en la vida colectiva. Por último, Tocqueville puede ser considerado como pensador social por su insistencia en la necesidad de explicar globalmente los fenómenos humanos: «Hay que examinar al hombre en todas las posiciones de su existencia social», decía. Pero la pluralidad disciplinar de nuestro autor se revela especialmente en su dimensión metodológica.

Tocqueville combina dos métodos, el histórico y el sociológico (Aron, 1970, 306 y ss.). Este se desvela tanto en el primer volumen de *La democracia en América,* retrato de una sociedad a través del cual se deduce el «carácter nacional» de una nación (lo que Montesquieu llamaba el «espíritu general»), como en *El Antiguo Régimen y la Revolución*, que ofrece una interpretación sociológica de una crisis histórica. Por el contrario, el segundo volumen de *La democracia en América* supone la combinación del método histórico, que sigue la lógica de la evolución y describe el paso del orden aristocrático al democrático (con el triunfo inevitable de la democracia), con el método sociológico, que obedece a la lógica de la tipología a través de la creación de una suerte de tipo ideal de sociedad democrática. A partir de este segundo aspecto del método sociológico se infieren las características del *homo democraticus* y se esbozan las tendencias de la sociedad futura.

Por último, Tocqueville utiliza el método comparativo aplicado a los casos históricos (Furet, 1986, 35 y ss.). A través de la oposición básica Francia/Estados Unidos enfrenta, por una parte, una sociedad aristocrática a una democrática (lo cual le permite analizar los efectos de la inexistencia de la aristocracia, tal como sucede en América) y, por otra, una sociedad revolucionaria a una no revolucionaria (con lo cual trata de disociar revolución y democracia). Al análisis de una sociedad democrática no revolucionaria está consagrada *La democracia en América.*

3. La primera «democracia»: Los peligros de la participación

El primer volumen de *La democracia...* es una investigación pormenorizada de la vida política de las colonias *(communes* o *townships)* en las que se gesta el hombre democrático. El principio político de la democracia americana es la soberanía popular —mientras que el principio social será la igualdad de condiciones—, pero el núcleo del nuevo orden es la descentralización administrativa. En ella radica el ideal americano de libertad que consiste no ya en limitar el poder, sino en distribuirlo. Si los liberales europeos pensaban que para conservar la libertad había que reducir las competencias del poder —así lo creían Locke o Constant—, Tocqueville descubre en América que es la extensión del mismo lo que garantiza la libertad. Sólo la descentralización administrativa —compatible con la centralización gubernamental— permite la vitalidad de la existencia comunitaria. Sólo la participación en los asuntos locales asegura el interés de los individuos en lo colectivo.

La cuestión es no dejar al individuo solo frente al Estado, y para evitar esto es necesario articular toda suerte de vías asociativas que impidan la centralización y su consecuencia más inmediata, la apatía política. Tocqueville destaca varios medios para frenar la centralización administrativa y asegurar la libertad: los partidos, que en América no se basan en principios ideológicos, sino en intereses; la libertad de prensa, necesaria para que exista una verdadera opinión pública, y la libertad de asociación, que imprime transparencia a la vida política y limita la injerencia estatal. El asociacionismo es la mediación principal entre el interés individual y el espíritu público porque arranca a los individuos de sus quehaceres particulares, disminuye el provincianismo *(esprit de cité)* y desarrolla la capacidad de acción colectiva. Una vida local enérgica convierte a los individuos en ciudadanos, en seres que viven la política como una empresa común en la que reconocen sus propios intereses.

Pero la combinación entre el principio de la soberanía popular y la participación local engendra un mal propio de la democracia, la tiranía de la mayoría. Ya en su viaje a América, Tocqueville y Beaumont se sorprendieron ante una aparente falta de gobierno y observaron la familiaridad con la que la gente trataba a los funcionarios. En realidad, ello se debía al poco poder que éstos tenían, a su escasa estatura política y al imperio, tanto legal como moral, de la mayoría. En América la mayoría ejercía una *omnipotencia legislativa,* situándose por encima del poder ejecutivo (por la importancia que cobraban las asambleas en la vida diaria) y del judicial (puesto que también los jueces eran elegidos por el pueblo). Pero la mayoría era sobre todo tiránica por la presión moral que ejercía sobre el conjunto de la sociedad.

«El dogma de este país es que la mayoría siempre tiene razón (...) y que no hay poder moral por encima de ella», había advertido el juez Sparks a los visitantes europeos. La mayoría hace a veces uso de la violencia, aprobada por las instituciones populares, tales como la milicia y el jurado. En Baltimore, Tocqueville oye un relato escalofriante sobre el linchamiento de varios periodistas antibelicistas a manos del pueblo (ver Schleifer, 1984, 218-9). Sin embargo, la mayoría ejerce su tiranía principalmente a través de la conformidad social. Así, actúa sobre la libertad de prensa e impone una sutil censura, debilitando la independencia de juicio y la capacidad de crítica hasta influir en el carácter nacional. Tocqueville observa una fuerte tendencia a la adulación *(esprit de court)* entre los americanos, consecuencia de lo que otros autores llaman «tiranía del sentimiento público», «fatalismo de la multitud» y «torpeza de la masa» (Spitz, 1957, 3, y Sennett, 1980, 37), caras activa y pasiva del mismo fenómeno, esto es, el aplastamiento inquisitorial del juicio individual por la acción del dogmatismo grupal y la consecuente incapacidad para actuar. De este modo la tiranía de la mayoría, al quebrantar la opinión disconforme, ejerce una violencia intelectual que engendra un

estado generalizado de pasividad y apatía que abre las puertas a una nueva forma de despotismo.

Varios son los remedios contra la tiranía de la mayoría. En primer lugar, un cuerpo de legistas o jueces independientes. En segundo lugar, la institución del jurado, que enseña la práctica de la responsabilidad cívica y combate el egoísmo particular (aun siendo, simultáneamente, una de las vías de la tiranía popular, contradicción que Tocqueville no llega a despejar, al insistir en la necesidad de que los individuos participen en las cuestiones públicas). En tercer lugar, la religión, que actúa como freno de las pasiones humanas.

Durante toda su vida, Tocqueville tuvo una relación ambivalente con el sentimiento religioso. Se sabe que a los dieciséis años le embargó una crisis existencial que le instaló, a su pesar, en la duda: «Si tuviera que clasificar las miserias humanas lo haría por este orden: 1, las enfermedades; 2, la muerte; 3, la duda.» Por otra parte, si bien fue un católico practicante por conveniencia social, pasó su vida debatiéndose entre el deseo y la incapacidad de creer. Incluso el hecho de que, en sus últimos momentos, confesara, parece debido a la insistencia de su mujer, puesto que, poco antes, había dicho: «No me hables nunca de confesión. ¡Jamás! ¡Jamás! Nunca me harán mentirme a mí mismo y hacer muecas de fe cuando carezco de fe; quiero mantenerme yo mismo y no rebajarme a mentir» (Tocqueville, cit. en Jardín, 1984, 500). Cosa muy distinta es el papel que juega la religión en su teoría política.

Tocqueville entiende la religión como una forma de autoridad que, por reconocerse íntimamente, no constriñe. La religión es en primer lugar un instrumento de control que apacigua los espíritus excesivamente inquietos que genera la democracia; en este sentido es una fuerza conservadora que contrarresta la naturaleza inestable del estado social democrático:

> Dudo mucho que el hombre pueda llegar a soportar a la vez una completa independencia religiosa y una libertad política total,

y me siento inclinado a pensar que, si no tiene fe, es necesario que sirva, y que si es libre, que crea. (Tocqueville, *ob. cit.*, I-2, 29.)

Por otra parte, la religión se yergue en toda su grandeza como una fuerza que moraliza a la democracia, al servir de contrapeso a un materialismo que degrada la condición humana. La elevación a lo sublime *(goût de l'infini)* que conlleva la religión se presenta como una suerte de imperativo social, ético y estético. Ahora bien, traspasado un cierto umbral, la religión se transforma en fanatismo. El «misticismo» o «espiritualismo» que encuentra Tocqueville a su paso por América —en un momento de florecimiento de las sectas religiosas— no es más que una respuesta desmedida a un materialismo exacerbado. De esta forma, la religiosidad de los americanos no es tanto el fruto natural de la piedad como la consecuencia de la estructura de deseos que engendra la igualdad, núcleo del nuevo orden democrático.

4. Las pasiones del hombre democrático

Entre las muchas acepciones del término «democracia», en la obra de Tocqueville pueden destacarse dos grandes sentidos: la democracia como régimen político, que conforma la primera parte de *La democracia en América* —«más americana»— y la democracia como estado social analizada en la segunda parte —«más democrática»—. Según la primera acepción, la democracia sería un conjunto de determinadas formas políticas, entre las cuales cabe destacar el principio de la soberanía popular. Como forma de gobierno —utilizando el lenguaje político clásico—, la democracia es un conjunto de leyes susceptibles de ser moldeadas por el hombre, y por ello se relaciona íntimamente con la noción de libertad, que se verá más adelante.

Pero la noción tocquevilliana de democracia apunta sobre todo a un estado social, a la manera de ser de una sociedad. Si en los borradores de su primera gran obra

Tocqueville asocia la idea de democracia tanto con el movimiento —con la energía y el bullicio propios de una vida pública intensa— como con la movilidad social, en *La democracia...* insiste en la dimensión psicológica de dicho estado social, en tanto que conjunto de costumbres (*moeurs*) que imprimen carácter. En este segundo sentido la democracia se asocia con la igualdad, «hecho providencial», tendencia social inalterable por el esfuerzo humano.

«Idea madre», «hecho generador», «principio único», «punto central», la igualdad de condiciones es el centro del análisis de la democracia. La igualdad de condiciones no equivale a una igualdad de hecho, es decir, a que los hombres sean social o económicamente iguales y, por otra parte, va más allá de la igualdad de derecho o igualdad de todos ante la ley. Tal como la entiende Tocqueville, la igualdad significa que no existen ya diferencias hereditarias de condición y que todas las ocupaciones, honores y dignidades son accesibles a todos los individuos; o, lo que es lo mismo, que si se establecen distinciones, éstas son sólo pasajeras, al ser las posiciones intercambiables. La igualdad de condiciones trae consigo la movilidad social: el dinero circula rápida y fluidamente debido a la inexistencia de las grandes fortunas. Nada de esto tiene que ver con la estructura jerárquica y desigualitaria del orden aristocrático.

Pero la originalidad de Tocqueville consiste en definir la igualdad de condiciones como base de la estructura de deseos del hombre democrático. Más que un estado de cosas real, la igualdad es «una percepción de las relaciones sociales por los mismos actores que constituyen esas relaciones» (Furet, introd. a Tocqueville, 1981, I, 31). Lo nuevo no es tanto la movilidad social como el hecho de que en América los hombres que viven en condiciones desigualitarias se sienten iguales. Tocqueville ilustra el carácter de «producción imaginaria» (Lamberti, 1983, 65) de la igualdad en el capítulo en el que describe la mudan-

za de las relaciones entre amo y siervo. En la aristocracia los servidores forman una «clase particular» separada de las demás y experimentan, entre otros sentimientos, un «honor servil» —en el que cabe el respeto a los ancestros y el amor a la tradición— compatible con el propio respeto. Por el contrario, la movilidad es el rasgo dominante de la democracia:

> A cada instante el servidor puede convertirse en amo y aspira a ello, y el siervo no es por tanto un hombre diferente del amo. (Tocqueville, *ob. cit.*, I-2, 189.)

La nueva estructura social entraña nuevos vínculos y sentimientos. Así, en la aristocracia las relaciones están regidas por la «obediencia voluntaria» y la protección, mientras que en la democracia las relaciones son meramente contractuales.

La igualdad produce, además de una particular percepción de las relaciones humanas, una «norma de existencia colectiva» (Furet, introducción a Tocqueville, 1981, I, 35) de profundas consecuencias psicosociales. Tocqueville formula una teoría general del aburguesamiento de las democracias modernas, en las cuales los modos de vida se uniformizan a la vez que se extiende a lo largo del tejido social una red de intereses microconservadores (Aron, 1970, 277). En la vida cotidiana, en la opinión pública o en el ámbito intelectual se observa una ausencia de originalidad y una profunda resistencia a aceptar ideas nuevas que acaban por fosilizar la vida democrática.

Es más, la igualdad como norma, como «deber ser» o *como si* pendiente de ser realizado se vive en tensión, en una inquietud fruto de la distancia entre las expectativas sociales creadas por la democracia y las posibilidades reales de cumplir esas expectativas. Dicha tensión anónima se resuelve limitando el deseo, lo que explicaría el hecho de que en América haya muchos hombres ambiciosos y ninguna gran ambición: «El mismo estado social que sugiere a los hombres sin cesar los deseos de enriquecerse limita sus deseos dentro de los límites necesarios» (Toc-

queville, *ob. cit.*, I, 2, 259). Así, los americanos renuncian a plantearse grandes metas imaginando los obstáculos que tendrían que vencer. La prudencia, la contención y la mediocridad serán elementos constitutivos del carácter americano y, por extensión, del hombre democrático. Puede afirmarse que «Tocqueville es el primero en descubrir esa ley fundamental de las sociedades modernas por la cual el hombre sólo interioriza un destino probable en el sentido estadístico del término. Sólo anticipa aquello que puede ocurrirle, lo que evita a la vez ambiciones inmensas y decepciones insuperables» (Furet, en Tocqueville, 1981, I, 33-4).

La igualdad es, por último, un sentimiento, «materia del deseo» que crea los principales instintos del hombre democrático, entre los cuales pueden destacarse la vanidad, la envidia y la obsesión por el bienestar material. La vanidad que descubre Tocqueville en América, la necesidad de halago (o, en lenguaje psicoanalítico, el deseo de reconocimiento), «no es sólo ávido, sino inquieto y envidioso». Por su parte, la llamada envidia democrática es consecuencia natural de una estructura social fundada en el deseo de ser absolutamente iguales hasta el punto que las diferencias visibles entre los individuos se vuelven insoportables. La envidia democrática se manifiesta en ciertas formas de arrogancia popular que va contra todo aquel que sobresale en una actividad, especialmente contra aquellos cuyas actividades escapan a la comprensión del pueblo (Giner, 1979, 88). Esta persecución de la excelencia adopta en las democracias la forma de un antiintelectualismo generalizado que va unido a la tiranía de la mayoría.

Pero la pasión democrática por antonomasia es el gusto por el bienestar. Tocqueville se pregunta con cierta amargura la causa por la cual en los pueblos democráticos el amor por la igualdad es más ardiente que el gusto por la libertad. Tal inclinación se debe al hecho de que, mientras que la igualdad aparece como un don gratuito, la libertad es un bien por el que es preciso luchar. Asimismo los encantos de la libertad se descubren a largo plazo,

mientras que la igualdad ofrece bienes que pueden disfrutarse rápidamente. Y del lado de la igualdad se sitúa la «aplicación a satisfacer los mínimos deseos del cuerpo y proveerse de las pequeñas comodidades de la vida», tal como se define ese «ardor febril» que constituye la pasión por lo material. «Temor vago», «deseo cambiante», Tocqueville enfatiza la ansiedad que provoca esa preocupación atormentada por el propio *status* hasta el punto de que la incesante búsqueda por el bienestar material se transforma en un deseo desenfocado que corroe los perfiles de la dicha:

> Lo que prende con más fuerza en el corazón humano no es en absoluto la posesión apacible de un objeto precioso, es el deseo satisfecho sólo de manera imperfecta de poseerlo y el temor incesante de perderlo. (Tocqueville, *ob. cit.*, I, 2, 134.)

Tocqueville descubre dos fenómenos muy modernos derivados de la pasión por el bienestar material. En primer lugar, la valoración del presente, contra la cual recomienda la recuperación de la noción de porvenir, que embarga a los hombres en empresas a largo plazo y les empuja a despegarse de su ramplona cotidianeidad. En segundo lugar, una profunda melancolía o *dégôut de la vie*, que se relaciona en buena medida con un obsesivo repliegue en el ámbito íntimo tras el abandono de la esfera pública. Esta retirada del espacio colectivo no es otra cosa que el individualismo.

5. El individualismo

Aunque frecuentemente se atribuye a Tocqueville la invención del término *individualismo*, se sabe que Henri de Saint-Simon lo usa ya en 1826 en su publicación *El productor*. El vocablo entra en la Academia de la Lengua Francesa en 1836, si bien su uso en 1840 es aún raro, mientras que en inglés aparece por primera vez en la traducción que Henry Reeve hace de *La democracia en*

América (cuya segunda parte aparece simultáneamente en Francia y en Inglaterra). Pero en lo que se refiere a la sociología política, es Tocqueville quien fija el sentido de dicha noción. El hecho de que fuera Estados Unidos el marco en el cual Tocqueville analiza el individualismo es doblemente paradójico, no sólo porque en dicho país este fenómeno se valorara positivamente al evocar imágenes de libertad económica y política, sino también porque los europeos tenían a los Estados Unidos como un dechado de virtudes clásicas.

Durante la gestación de los capítulos sobre el individualismo, Tocqueville maneja varias nociones asociadas al término en cuestión. Así el interés, principio —en el sentido montesquiano, como resorte o pasión que hace actuar— de los pueblos democráticos y que forma parte intrínseca del carácter americano. (Ya en sus primeras impresiones del viaje Tocqueville señalaba el «espíritu mercantil», el gusto por el beneficio y la importancia atribuida en el Nuevo Mundo al esfuerzo individual.) Así también las luces *(lumières),* entendidas ya como educación, ya como inteligencia práctica cuyo desarrollo tiene que ir acorde al de la ilustración: «Es peligroso que las condiciones se igualen más rápidamente de lo que se difunde la ilustración», puesto que, si ello ocurre, la educación generará un sentimiento de independencia poco proclive a la participación en los asuntos colectivos. Por último el egoísmo, que puede ser insolidario *(égoïsme imbécile)* o refinado e inteligente. Este último sentido del término será el que prime en la mente de Tocqueville y el que le llevará a definir la noción de individualismo.

El egoísmo es tan viejo como el mundo, el individualismo nace con la sociedad democrática. Sin embargo, en la obra tocquevilliana el individualismo aparece ya como una de las manifestaciones de la corrupción de la aristocracia (en *El Antiguo Régimen y la Revolución* se habla del «individualismo colectivo»), ya como un fenómeno propio del nuevo orden de cosas, sea una «enfermedad infantil de la democracia» (Lamberti, 1983, 243), sea un rasgo permanente de la misma. Es este último sentido,

como un efecto inherente a la naturaleza de la democracia, el que, en mi opinión, prevalece en su obra. El individualismo es hijo de la democracia porque la igualdad de condiciones engendra unas relaciones humanas en las que prima una indiferencia generalizada, en un marco caracterizado por una percepción de los demás como seres semejantes y, por tanto, intercambiables. En una estructura social definida por la movilidad toda cualidad desaparece al ser las distinciones accesibles a todos.

Por otra parte, si el egoísmo es un instinto ciego y, como tal, de naturaleza irracional, el individualismo es un juicio erróneo (esto es, pertenece a la esfera de lo racional) que daña más al espíritu que al corazón. Por último, mientras que el egoísmo es un vicio de la naturaleza humana, el individualismo es un fenómeno sociopolítico:

> El individualismo es un sentimiento reflexivo y apacible que induce a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes y a mantenerse aparte con su familia y sus amigos; de suerte que después de formar una pequeña sociedad para su uso particular, abandona a sí misma a la grande. (Tocqueville, *ob. cit.*, I, 2, 105.)

El individualismo, la vuelta de los sentimientos hacia uno mismo, da lugar a una nueva concepción de las relaciones humanas y cambia la vivencia de los asuntos colectivos. Tal como es definido en la cita anterior, el individualismo lleva consigo el aislamiento del prójimo considerado como multitud, el retiro a una privacidad compuesta por los más íntimos y el alejamiento de la esfera pública en tanto que algo ajeno a los propios intereses. Pero las consecuencias del individualismo no son sólo sociales, sino también morales.

El abandono del ámbito público desata un fuerte sentimiento de independencia entre los hombres por el que creen bastarse a sí mismos cuando, en realidad, se hacen más dependientes de instancias supraindividuales, como

el Estado. Por otra parte, el repliegue en la intimidad doméstica conlleva una progresiva obsesión por la propia interioridad que nada tiene que ver con la existencia de puertas para afuera del hombre aristocrático que sabía salir *hors de lui* y, a la vez que se distanciaba de sí mismo, era capaz de atender y aun de sacrificarse por los demás. El individualismo engendra, según Tocqueville, un tipo humano débil, caracterizado por una moderación «sin virtud ni coraje» y por una «sensatez bastarda que socava la energía». Como telón de fondo, una tranquilidad pública que no es sino el marco del desinterés por todo lo político.

Así, Tocqueville va más allá del liberalismo clásico al advertir los peligros inherentes a un individualismo excesivo. En el origen de tal fenómeno hay una noción errónea de libertad, entendida como derecho y no como deber. Nuestro autor representaría, en este aspecto, un «liberalismo inquieto» que, lejos de ensalzar la construcción de una esfera propia alejada del mundo público —como John Stuart Mill o Benjamin Constant—, advierte sobre los efectos perniciosos del repliegue en la esfera privada y recomienda una y otra vez la educación cívica para evitar males mayores.

Por ello propone algunos remedios contra el individualismo, entre los cuales destacaré la doctrina del interés bien entendido, consecuencia del «egoísmo esclarecido». «Es porque veo débil a la moralidad por lo que quiero ponerle la salvaguardia del interés» (Tocqueville, cit. en Schleifer, 1984, 265). El interés bien entendido, también llamado «virtud calculada» o «autointerés», es una doctrina que busca hacer comprender a los individuos que sus intereses particulares están relacionados con el interés general. Tocqueville reconoce que la apelación a esta moral utilitaria no es sino un mal menor, siendo el interés el principio que suple a la inexistente virtud en las sociedades democráticas. Pero el antídoto más efectivo contra el individualismo es, sin duda, la participación en los asuntos colectivos:

Para que la democracia impere se precisan ciudadanos que se interesen por los negocios públicos, que *tengan la capacidad* de comprometerse y que *deseen* hacerlo. Punto capital al que hay que volver siempre. (Tocqueville, cit. en Schleifer, 1984, 167.)

El problema fundamental es, pues, convertir al individuo en ciudadano; el obstáculo principal para realizar tal empresa, el individualismo que «seca las virtudes públicas» y deja al individuo solo frente al Estado, produciéndose un vacío social y político que la burocracia se apresta a llenar.

6. La centralización y el nuevo despotismo

Mal moral y mal político, el individualismo vacía al ciudadano de su sustancia cívica y hace de él un moderno vasallo que oscila entre la servidumbre y la licencia. A caballo entre la filosofía política y la teoría social, Tocqueville supera el liberalismo clásico porque plantea la necesidad de conciliar por una parte la herencia de Constant, es decir, «la libertad de los modernos», la soberanía limitada, el valor de la independencia privada y, por otra, la herencia de Rousseau, «la libertad de los antiguos», la soberanía popular, el imperativo de la participación pública. En este sentido predijo que el amor a la independencia podía convertirse en su contrario, en la entrega al despotismo.

Frente a la opinión pública francesa, que pensaba que la centralización era una conquista definitiva y una necesidad permanente, Tocqueville analiza los males que engendra el abuso del poder en las sociedades modernas. El problema de la centralización le preocupaba desde el viaje que realizó a Inglaterra en 1835, tras el éxito de la primera parte de *La democracia...* y del drama de Beaumont *Marie*. El análisis de la estructura social y política de dicho país se resiste a nuestro autor, que se sume en un mar de confusiones: «Podría compararse América a un gran bosque atravesado por multitud de carreteras

rectas que desembocan a un mismo lugar. Se trata sólo de encontrar la glorieta y todo se descubre de un vistazo; pero en Inglaterra los caminos se cruzan y sólo siguiendo cada uno de ellos se puede hacer uno una idea clara del conjunto» (Tocqueville, cit. en Jardin, 1984, 229).

En lo social, en Inglaterra se ha formado una aristocracia de dinero —que ha absorbido a la anterior— volcada no en la tierra, sino en una actividad más acorde con los nuevos tiempos, la industria. Por otra parte, en lo político se observa un considerable avance de la centralización, temperada por la influencia de los poderes locales y una saludable independencia del poder judicial.

Pero dejando de lado la experiencia inglesa de Tocqueville, ya en sus borradores aparecen dos formas de abuso de poder. En primer lugar, el «despotismo de uno solo» (y aquí Tocqueville piensa tanto en los emperadores romanos como en Napoleón o en el mismo Jackson) en el que prima el elemento castrense. ¿Cómo se puede dudar de la influencia perniciosa de la gloria militar en una república, sobre todo en un «pueblo frío y calculador» como el americano?, se pregunta Tocqueville. El segundo tipo de despotismo es el «despotismo democrático», que se convierte en 1840, durante la redacción de la segunda parte de *La democracia...*, en el concepto que más preocupa al autor. Puestos a elegir entre lo malo y lo peor, Tocqueville —que habrá de sufrir al final de su vida el imperio de Luis Napoleón— escoge el mal menor, es decir, el primero, «porque estoy seguro de que nunca escaparé al otro».

El despotismo se yergue como un nuevo tipo de tiranía que acompaña al Estado centralizado, independientemente de la forma de gobierno o de la ideología del mismo. En este sentido, Tocqueville insiste en que la naturaleza del amo importa menos que el tipo de obediencia que el poder impone:

> Mostrar claramente que el despotismo administrativo del que hablo es independiente de las instituciones representativas, liberales o revolucionarias, en una palabra, del poder político; sea

que el mundo de la política esté regido por un rey absoluto o por una o varias asambleas; sea que se lo enjuicie en nombre de la libertad o del orden, o incluso que caiga en la anarquía, que se debilite y se parta; la administración del poder administrativo no estará en ningún caso menos restringida, ni será menos fuerte ni menos abrumadora (...). El hombre o el poder que pongan en marcha la máquina administrativa pueden cambiar sin que cambie la máquina. (Tocqueville, cit. en Schleifer, 1984, 203.)

El nuevo despotismo es, en realidad, consecuencia de dos tendencias que genera la igualdad de condiciones. Una lleva a la independencia y, haciendo que los hombres miren a la autoridad con desconfianza, puede degenerar en una anarquía tal que la sociedad quede reducida a polvo; otra conduce a la servidumbre «por un camino más largo y más secreto, pero más seguro», y es la que preocupa más a Tocqueville porque constituye el estadio final de la sociedad moderna. Esta doble tendencia se manifiesta asimismo en la naturaleza de los hombres que son en la democracia simultáneamente más independientes y más débiles, es decir, exhiben un fuerte sentimiento de orgullo para con sus iguales a la vez que experimentan una profunda necesidad de ellos.

Inmerso en esa percepción ambivalente de la propia identidad y de las relaciones sociales, el hombre democrático es presa fácil del nuevo despotismo, que se refiere tanto a un tipo específico de poder social como de gobierno. En el primer sentido el nuevo despotismo alude a una fuerza social centralizada que se caracteriza por la aplicación uniforme de la norma jurídica (superando los derechos particulares del Antiguo Régimen), y, en general, por su unidad, ubicuidad y omnipotencia. Este nuevo poder entraña una magnificación de la sociedad frente al individuo e introduce un tipo inédito de dominación, un «poder difuso, invisible, que es tanto interior como exterior a los individuos, tanto producido como sufrido por ellos, tanto imaginario como real, que se impone a la vez en el gobierno, en la administración y en la opinión» (Lefort, 1986, 207).

Pero es en el segundo sentido, como centralización del poder político, como concibe principalmente Tocqueville al nuevo despotismo, que instaura un poder «absoluto, detallado, regular, previsor y dulce», encargado de velar de que «los ciudadanos gocen, siempre que sólo piensen en gozar» (Tocqueville, *ob. cit.*, I, 2, 324). Este poder único, simple y providencial convierte al pueblo en una masa profundamente indiferente a sus semejantes que alberga sentimientos ambivalentes con respecto al Estado, oscilando continuamente entre el respeto y el temor.

Entre las causas accidentales —que se superponen al avance de la igualdad— que conducen a la centralización destacan la guerra, la falta de instrucción, la industria y la revolución. Tocqueville plantea la tensión que se da en las democracias entre el deseo de los individuos por proseguir sus negocios cotidianos en paz y el afán de guerra de los ejércitos, puesto que sólo durante los períodos bélicos los militares ven su *status* en ascenso. Asimismo unas luces *(lumières)* insuficientes conducen a la servidumbre estatal, ya que la instrucción crea el gusto por la independencia, siendo las costumbres un elemento clave para implantar la libertad. Por otra parte, Tocqueville ve en la industria una justificación para ampliar el paternalismo del Estado en las sociedades democráticas.

En realidad, el tema de la industrialización —central para autores contemporáneos a Tocqueville, como Comte o Marx— es un epifenómeno en el conjunto de la obra tocquevilliana (Drescher, 1968, 81). Sin embargo, pueden destacarse algunos puntos de interés al respecto. En primer lugar, una crítica a la división del trabajo, que «hace al obrero progresivamente débil, limitado y dependiente»; en segundo lugar, la llamada de atención sobre la emergencia de un nuevo grupo social, la «aristocracia industrial», que genera una profunda desigualdad social. No obstante, el predominio de la visión masificada de la sociedad moderna —y el énfasis en sus aspectos psicológicos— frente a un análisis de clase hace que el fenó-

meno de la industria se inserte en el marco de la centralización política y no en el de la desigualdad social.

Pero será la revolución el factor clave para la concentración del poder. En realidad, tal como desarrollará en *El Antiguo Régimen y la Revolución,* Tocqueville descubre que la centralización tiene un origen revolucionario: «Al principio de una gran revolución democrática (...) el pueblo se esfuerza en centralizar la administración pública en las manos del gobierno con el fin de arrancar la dirección de los asuntos locales a la aristocracia» (Tocqueville, *ob. cit.,* I, 2, 305). Y al final de la revolución se embarga de los pueblos «un gusto por la tranquilidad pública» y «un amor muy desordenado por el orden» que entrega las voluntades a un poder que asegura el goce de las pequeñas comodidades de la vida.

De este modo, el despotismo invierte los principios morales y políticos de la democracia, aun conservando su apariencia. Puede afirmarse que la democracia se degrada cuando se destruyen los medios de participación colectiva. Una vez que los individuos se ocupan exclusivamente de sus intereses privados la opinión pública se atomiza en una masa pasiva y el régimen se corrompe hasta sus cimientos. Por ello Tocqueville recomienda, para evitar el triunfo del despotismo, mantener en todo su vigor los cuerpos intermedios —instituciones locales y asociaciones de toda laya—, así como la libertad de prensa, la vitalidad del poder judicial y, sobre todo, la participación política en todas sus formas. Sólo a través de la continua intervención de los ciudadanos en la arena pública podrá mantenerse viva la libertad.

7. El ideal de libertad

Según la noción moderna, la noción democrática y, si puede decirse, la noción justa de libertad, cada hombre que haya recibido de la naturaleza las luces necesarias para conducirse adquiere al nacer un derecho igual e imprescriptible a vivir independientemente de sus semejantes en todo aquello que le concierne sólo

a sí mismo y a organizar a su parecer su propio destino. (Tocqueville, cit. en Aron, 1974, 22.)

De estas palabras se deduce un concepto de libertad como sinónimo de independencia —de origen germánico— que comporta una idea de obligación para uno mismo. La independencia debe ser preferida a cualquier otro bien porque enseña al hombre el sentido de su propia valía. Esta noción se recoge en la tradición del liberalismo; es, ahora, la «libertad de los modernos» de Constant —a quien no consta que Tocqueville conociera—, según el cual la libertad política es sólo un medio, una garantía para la libertad personal, definida como el goce apacible de la independencia privada. Es, asimismo, la «libertad negativa», deducida de la demarcación de una zona de no-interferencia externa destinada a desarrollar las propias potencialidades, tal como la entiende Mill. Por otra parte, el ideal de independencia es la esencia de la libertad aristocrática, cuya íntima relación con la excelencia expresa el sentimiento exaltado de la propia individualidad, dentro de una valoración apasionada de la dignidad y el orgullo *(fierté)*, virtudes por desdicha olvidadas en la era democrática. «Tengamos, pues, ese temor saludable del porvenir que hace velar y combatir, y no esa especie de temor blando y pasivo que abate los corazones y los enerva» (Tocqueville, cit. en Schleifer, 1984, 272).

Pero el sentimiento aristocrático de libertad ha de sustituirse por un «juicio razonable sobre la igualdad» para que el gusto excesivo por ésta, tan propio de los pueblos democráticos, no corrompa las costumbres y destruya a la postre todo rastro de libertad. A la noción de independencia ha de añadírsele un ideal de libertad —de raíz cristiana— como responsabilidad moral (Lamberti, 1983, 80) que anticipa el modelo político de libertad —de raíz clásica— como participación en el gobierno y en los asuntos colectivos. La libertad política, además de ser el medio privilegiado para mantener la vitalidad de la comunidad, es también un fin al ser una forma de autogobierno,

puesto que la actividad pública es la extensión de la propia creatividad.

Unidos los tres elementos que componen la concepción tocquevilliana de libertad, la independencia, la responsabilidad y la participación (en la que confluyen la herencia germánica, cristiana y clásica), la libertad aparece como un deber, como una obligación para con uno mismo, los otros y la ciudad. Con todo, esta compleja noción de libertad contiene una paradoja de difícil solución. Por una parte, como aristócrata, Tocqueville alza el ideal de la independencia individual, y como liberal afirma la bondad intrínseca de las partes frente al todo social. Por otra, como demócrata, condena el individualismo y proclama la necesidad de participación. Pero tal y como él confiesa, Tocqueville es principalmente un liberal y sólo de forma secundaria un demócrata convencido, eso sí, del carácter irresistible de los nuevos tiempos:

> Tengo por las instituciones democráticas una inclinación intelectual (*un goût de tête*), pero soy aristócrata por instinto, es decir, desprecio y temo a la multitud. Amo con pasión la libertad, la legalidad, el respeto a los derechos, pero no la democracia. Este es el fondo de mi alma. (Tocqueville, cit. en Lamberti, 1970, 28-9.)

Esta disociación entre razón y sensibilidad, entre convencimiento intelectual e inclinación vital, queda reflejada en el análisis tocquevilliano de los acontecimientos históricos que, si bien muestran que la condición humana es libre, reclaman un juicio moral.

8. Los recuerdos de la revolución de 1848

El interés de Tocqueville por la historia no se debía a una mera curiosidad o al deseo más o menos erudito de resucitar el pasado, sino más bien a una acuciante necesidad de explicar su tiempo e incluso de entenderse a sí mismo. El joven Alexis viajó a Estados Unidos no para

hallar la infancia de Europa, sino para prever su futuro; del mismo modo, escribirá al final de su vida *El Antiguo Régimen y la Revolución* con la intención de proyectar el pasado de Francia sobre su presente. Dentro de esta preocupación incesante por los grandes acontecimientos el problema que más le inquietaba era el de la persistencia de la revolución.

Hacia 1850, postrado por un violentísimo acceso de la enfermedad que habría de llevarle a la muerte, Tocqueville reconoce haberse equivocado cuando, veinte años atrás, pensó que la crisis que separaba el mundo antiguo del nuevo había tocado a su fin: «Creía que el año 1830 había cerrado el primer período de la revolución. Pero en realidad había tomado el final de un acto por el final de la obra.» La revolución como proceso tiene dos grandes fases. La primera, que comprende desde 1789 a 1848, está centrada en objetivos políticos; la segunda, que va de 1848 en adelante, tiene un contenido prioritariamente social (Mayer, 1960). Así, cuando Tocqueville redacta la primera parte de sus *Souvenirs* y madura la idea de escribir una nueva obra, la revolución dura ya sesenta años.

Tocqueville considera la persistencia del sentimiento revolucionario que asola a Europa, y especialmente a Francia, como una tragedia, tanto por la anarquía que genera (todas las revoluciones desprecian la ley y los derechos individuales a la vez que socavan la moral cotidiana) como por las consecuencias que entraña a largo plazo la extensión de la apatía política y la entrega de la voluntad ciudadana al despotismo. La clarividencia teórica de Tocqueville toma forma precisa en la figura de Luis Napoleón. En 1852, Tocqueville reconoce que el golpe de Estado de Napoleón III era una usurpación de la legalidad anunciada, que estaba en embrión desde la revolución de febrero de 1848: «Desde el momento que se vio aparecer el socialismo debimos prever el reino del sable.» En relación al Imperio, el lúcido analista pensaba que era un régimen que nada fundaría a pesar de su duración y que suponía, más que nada, una suerte de pau-

sa en el proceso revolucionario. Pero, aparte de las tribulaciones que le causa contemplar el servilismo con el que la mayor parte de la sociedad francesa se ha entregado al déspota, la cuestión que más desazonaba a Tocqueville era descubrir la razón por la cual, tras haberse conseguido la igualdad de todos ante la ley y avanzado en el camino hacia la igualdad de condiciones, la revolución subsistía. Y lo que era peor todavía: el hecho de que en el siglo XIX se había llegado a una «religión de la revolución» caracterizada por el gusto por la violencia y por el crecimiento de la doctrina revolucionaria.

Por lo que se refiere a su actuación en la revolución de 1848, que analiza en los *Recuerdos*, cabe destacar (junto con su arrepentimiento por no haber apoyado el estado de sitio y posteriormente su voto contra la amnistía de los condenados por los sucesos de junio) su postura en relación con el derecho al trabajo, exigencia primordial de los trabajadores al gobierno provisional y cuestión que se convirtió en el centro del debate y la dirección de la revolución de febrero. A ojos de Tocqueville, el tema no es sino el trasfondo de una oposición entre el socialismo y la libertad. El derecho al trabajo se enmarca dentro de una tendencia centralizadora que define al socialismo caracterizado, además, por su apelación al materialismo más grosero y por la supresión de la libertad individual, especialmente por su ataque a la propiedad privada, garantía eterna del orden social.

Las razones de la revolución del 48 son difíciles de determinar. La mezcla de cuestiones coyunturales (la senilidad de Luis Felipe de Orleans, la campaña de los banquetes, el vacío de poder tras la súbita dimisión de Guizot, etc.) y de causas profundas (la revolución industrial, que convierte a París en una gran manufactura que atrae a una población obrera, la centralización y la movilidad de instituciones, ideas y costumbres) fascina a Tocqueville. Pero la turbulencia de las revoluciones pone en peligro la libertad, valor supremo para este liberal impenitente:

Yo había concebido la idea de una libertad moderada, regular, contenida por las creencias, las costumbres y las leyes; los atractivos de esta libertad me habían conmovido; aquella libertad se había convertido en la pasión de toda mi vida; sentía que jamás me consolaría de su pérdida y ahora veía claramente que tenía que renunciar a ella. (Tocqueville, *ob. cit.*, XII, 86.)

Y es a causa de esta amenaza que se cierne sobre la libertad por lo que cuando estalla la revolución no hay lugar para la incertidumbre. De un lado está el orden y la salvación de la nación, de otro las teorías de la «igualdad brutal», la destrucción de la propiedad privada y una nueva forma de servidumbre. Frente a la sacrosanta libertad se alza el socialismo, malévola combinación de instinto y doctrina.

La insurrección del 48 apuntaba a las más bajas pasiones humanas. La revolución es un ruido producido por una turbamulta descabezada presa del «instinto del desorden». El socialismo aparece como una sensibilidad que da lugar a un tipo psicológico caracterizado por el exceso y la violencia:

Teníamos entonces como portero de la casa en que vivíamos en la calle de la Madeleine a un hombre de muy mala fama en el barrio, antiguo soldado, un poco alocado, borracho y gran holgazán, que pasaba en la taberna todo el tiempo que no empleaba en pegar a su mujer. Puede decirse que aquel hombre era socialista de nacimiento o, mejor, de temperamento. (Tocqueville, *ob. cit.*, XII, 169.)

Pero lo característico de la revolución del 48 es que estas pasiones extremas y desordenadas fueron encauzadas por ideas «que tendían a hacer creer que las miserias humanas eran obra de las leyes y no de la Providencia, y que se podía suprimir la pobreza cambiando de base a la sociedad» (Tocqueville, *ob. cit.*, XII, 84). En los *Recuerdos*... las clases aparecen como un hecho sociológico central. Tocqueville percibe el país dividido en dos: «los de arriba», dominados por el tedio, la languidez y la impotencia, y «los de abajo», embargados por una acti-

vidad política febril. El enfrentamiento entre ambos bandos confiere unos tintes especialmente feroces al conflicto, que se revela como una «guerra de clases» o «guerra de esclavos». Así, Tocqueville advierte que la revolución no se dirige ya contra un gobierno específico, sino contra las leyes sociales. Es el conjunto de estas circunstancias lo que aterra a nuestro autor. Los dos bastiones del liberalismo, el individuo racional y la propiedad privada, se habían puesto en entredicho: el hombre quedaba disperso en un haz de apetitos bestiales, la propiedad sería arrumbada con el empuje de la centralización.

Tocqueville adopta ante el 48 una postura más ideológica que sociológica y ello por varias razones. En primer lugar porque transforma, en una operación de malabarismo teórico, la noción de democracia, que ya no es sinónima de igualdad, sino que aparece enfrentada al socialismo. En segundo lugar porque, al tratar al socialismo de estatista, oculta una de sus hipótesis fundamentales, es decir, que la centralización es una tendencia *universal* y «que la mayor parte de los miembros de las sociedades democráticas, incluido él mismo, apelan sin cesar a la intervención estatal» (Drescher, 1968, 224). Por último, porque, aunque reconoce la centralidad teórica de las clases sociales, se resiste a admitir su entrada en la historia: «La Revolución Francesa deseó que no hubiera clases. Debemos hacer lo que nuestros padres querían.» Y, sin embargo, a pesar de sus recelos, tendrá que incorporar las clases sociales, si bien de manera parcial, en la que habría de ser su última obra.

9. «El Antiguo Régimen y la Revolución»

El tema de la Revolución preocupaba de antiguo a Alexis, al menos desde 1836, año en que publica *El estado social y político de Francia antes y después de 1789*. Aquí la Revolución Francesa no era más que la explosión local de tendencias universales, tales como la decadencia de la aristocracia y la mudanza en el ideal de libertad.

Muchos años después, en 1850, vuelve sobre el tema. Su intención es tratar el asunto de manera que no fuera una narración histórica; en este sentido, *El Antiguo Régimen*... será un ensayo de explicación sociológica de acontecimientos históricos (Aron, 1970, 292). Al principio Tocqueville piensa en analizar el golpe de Estado de Napoleón I, pero luego considera que si las masas dieron por buena la disolución del Directorio sin pensar ni por un momento en la vuelta al Antiguo Régimen, bien podía deberse a su deseo de olvidar todo lo referente al pasado. Y si es precisamente el rencor contra las supervivencias feudales lo que empuja a la Revolución, era necesario comprender el espíritu que llevó a ella.

La Revolución Francesa no fue una revuelta anárquica ni una guerra anticristiana. Su talante radical se debe a que tomó la forma de una revolución religiosa por su vocación cosmopolita, por su intenso uso de la propaganda y por su naturaleza humanista, basada en la apelación a principios abstractos. La Revolución Francesa no fue una revuelta más, sino un fenómeno sociopolítico de inmensas consecuencias. Fue una «revolución total» (Richter, 1966, 86): una revolución política, porque alteró drásticamente la naturaleza del régimen; una revolución social, porque consiguió desplazar toda una categoría de personas —la nobleza— que ostentaban una posición privilegiada; una revolución religiosa, porque en su ofensiva ideológica pretendía realizar conversiones por doquier.

La Revolución constituyó un estallido especialmente violento de un movimiento que se estaba produciendo en toda Europa. ¿Por qué tuvo lugar en Francia? De nuevo Tocqueville distingue dos tipos de causas que explican la complejidad del fenómeno: las causas generales relacionadas con tendencias a largo plazo de naturaleza impersonal y las causas particulares que explican el carácter radical del acontecimiento. Estas últimas se deben a la importancia que durante la Ilustración tuvieron los

intelectuales franceses, que, alejados de la esfera del poder, realizaron una suerte de «política abstracta e imaginaria». Antes de la Revolución, dentro del mundo político se distinguían dos esferas, en una se administraba, en otra se establecían principios abstractos. La sociedad francesa se dividía en dos: una real, compuesta por leyes contradictorias; otra teórica, basada en normas fundadas en la razón y la ley natural.

Con todo, la existencia de un *corpus* teórico con vocación ética universal no era nuevo; sí lo era, en cambio, la íntima relación que se estableció entre ideas, pasiones e intereses. En la Francia prerrevolucionaria todos los descontentos, todos los resentidos sociales se adhirieron apasionadamente a la filosofía radical: «Cada pasión pública se disfrazó así en filosofía» (Tocqueville, *ob. cit.*, II, 196). Fue la educación de un pueblo por los hombres de letras lo que conformó el genio particular de la Revolución; pero fue el abismo entre la lógica de las ideas de los ilustrados y la radicalidad de las pasiones de las masas lo que dio lugar al fanatismo de la misma. Así, las ideas se transforman en el elemento determinante para el resultado final de un acontecimiento: «La revolución cultural (intelectual o moral, si se prefiere), factor secundario en la larga duración, se transforma a corto plazo en el elemento esencial del proceso revolucionario» (Furet, 1980, 201).

La radicalidad de la Revolución se debió, pues, tanto a las condiciones sociales o económicas (de hecho, tal como explica Tocqueville en un famoso capítulo, fue la prosperidad la que aceleró la revuelta) como a un «estado de la opinión pública» (Weitman, 1966, 396), liderado por los filósofos que llevan a cabo un largo proceso de conversión psicológica y cultural de las clases en ascenso. Pero el carácter «total» de la Revolución tiene unos efectos dramáticos al eliminar todas las ataduras que contienen la voluntad y la imaginación de los hombres. Es este aspecto turbador y desconcertante de las revoluciones lo que más aterra a Tocqueville: «Su uso del término *déréglant* se parece al de *anomia* de Durkheim porque

enfatiza las consecuencias drásticas que supone para los hombres el hecho de vivir en un escenario desorganizado donde carecen de todo modelo de comportamiento» (Richter, 1966, 87). A través del análisis de las causas particulares, la Revolución Francesa sería un acontecimiento *específico,* una rápida transformación de las costumbres que contenía un proyecto ideológico radical. Pero Tocqueville deja en un plano secundario esta línea de investigación, prisionero de su primera hipótesis que le vincula por entero a la explicación a partir de las llamadas causas generales.

El verdadero crimen del Antiguo Régimen fue la centralización, concretamente la desigualdad en la imposición de las cargas fiscales entre las diferentes clases. De hecho, el origen de la centralización se encuentra en el Antiguo Régimen *y no* en la Revolución. Tocqueville sugiere que en los períodos revolucionarios «el velo de la ideología oculta al máximo el significado profundo del drama a los propios actores» (Furet, 1980, 203). Esta distorsión impedía comprender que el Antiguo Régimen habría caído *con o sin* revolución. Lo que ésta hizo fue asestar el tiro de gracia a unas instituciones feudales en un estado extremo de descomposición.

La hipótesis central de Tocqueville era afirmar la continuidad en el proceso centralizador. A lo largo del Antiguo Régimen se había llevado a cabo una minuciosa y progresiva aniquilación de los poderes intermedios. La abolición de las antiguas libertades (con la destrucción de la autonomía local, tan cara a nuestro autor) corrió paralela al proceso de individualización consustancial a la modernidad. Pero si la decadencia del orden aristocrático inaugura una nueva época para las libertades individuales, tiene asimismo funestas consecuencias.

La centralización entraña la disolución del cuerpo social al provocar una separación progresiva entre las clases. Por una parte, la aristocracia se había convertido en nobleza. Para Tocqueville, la noción de aristocracia alude al «deber ser» de la nobleza y representa la salvaguardia de la libertad individual. Por ello, la aristocracia no debe

ser eliminada, pues al mantener la libertad local evita que el pueblo se entregue a la centralización. Pero la nobleza francesa se había convertido en una *casta,* en un grupo cerrado que compensaba su falta de poder real con el mantenimiento obstinado de sus privilegios. Por su parte, la monarquía neutralizaba con un tratamiento de favor en los asuntos fiscales a una clase sólo interesada en una «apariencia externa de poder» cada vez más anacrónica.

Y nada más odioso que este trato de favor a la nobleza para un campesinado que soportaba los derechos feudales de una clase que había perdido su función. Por ello y por gozar de una situación mejor que la del campesinado europeo —debido a una temprana división territorial— su resentimiento no hará sino crecer. Por último, la burguesía se hallaba dividida internamente, circunstancia a la que no es ajeno el desarrollo de una nueva burocracia que la monarquía había creado con la venta de puestos administrativos. En estas circunstancias de disolución del cuerpo social hacen su aparición el «absentismo del corazón» y el «individualismo colectivo»:

> Nuestros padres no tenían la palabra *individualismo,* forjada para nuestro uso porque, en su tiempo, no había ningún individuo que no perteneciera a algún grupo y que pudiera considerarse absolutamente solo; pero cada uno de los mil grupos pequeños que componían la sociedad francesa sólo pensaba en sí mismo. Se trataba, si puedo expresarme así, de una suerte de individualismo colectivo que preparaba las almas al verdadero individualismo que conocemos. (Tocqueville, *ob. cit.,* II, 158.)

El individualismo colectivo se caracteriza por un desinterés recíproco entre las clases y por el retiro de los individuos en la esfera privada, convertida en un reflejo de la impotencia para actuar en la arena pública, desierta ahora por la centralización. Asimismo, el individualismo colectivo da al traste con el ideal aristocrático de libertad (caracterizado por el espíritu de resistencia, el «amor a la gloria» y la práctica del gasto improductivo) y prepara el camino para la libertad democrática, centrada en la

pasión por el bienestar material, que engendra la apatía y conduce a la postre al despotismo.

Hay en *El Antiguo Régimen y la Revolución* una teoría implícita de que lo que aconteció en la Francia prerevolucionaria fue una profunda ruptura en el sistema de comunicación que toda sociedad precisa para adaptarse y controlar el cambio social. Es precisamente la quiebra de este sistema lo que crea la situación revolucionaria. Ello será también lo que provoque la caída de la monarquía de julio, suceso que hará preguntarse a Tocqueville por las causas últimas de la persistencia de la Revolución.

10. Conclusiones

La última obra de Tocqueville, a pesar de incluir un análisis de la desigualdad en términos de clase (tal como defiende Drescher, que ve en *El Antiguo Régimen...* una suerte de reconocimiento tácito por parte de Tocqueville de las lecciones de la historia) vuelve a la comprensión de la era democrática en términos de sociedad masa. Tal como la entiende Tocqueville, ésta hace referencia no tanto a la desaparición de las diferencias sociales y económicas como a una progresiva homogeneización de las costumbres. Sólo a través del reconocimiento de que los hombres son iguales es posible una «sociedad de semejantes» (Gauchet, 1980, 81) en donde las diferencias jerárquicas sean sustituidas por una movilidad incesante. Pero el avance de la igualdad puede conducir a la conformidad hasta hacer peligrar la libertad.

Y es la permanente reflexión sobre la contradictoria relación entre igualdad y libertad lo que hace de Tocqueville un preclaro pensador social que va más allá de la filosofía política liberal. Así, trasciende la noción de libertad negativa al comprender que la vida privada es, por definición, limitada. Frente al énfasis estético de los liberales a la hora de concebir la libertad, predomina en Tocqueville una perspectiva moral que le hace atender las condiciones de posibilidad de la buena sociedad. Tocque-

ville explica la decadencia de los regímenes políticos a través del debilitamiento de las virtudes públicas. La apatía política supone el abandono de las cuestiones del «deber ser», necesarias para la energía de la vida social. Sólo la participación pública en lo que ahora llamamos sociedad civil asegura la libertad y hace a los hombres, gobernantes y gobernados, creadores —y no meros receptores— de las relaciones sociales.

El presupuesto básico de Tocqueville es que los hombres tienen un poder real de aleación en política, y su optimismo a este respecto no se extinguió ni en sus días más oscuros cuando, apartado de la vida pública, escribe su última obra «obstinadamente, apasionadamente y tristemente». Los hombres son capaces de cambiar tanto su sociedad como a ellos mismos. Por esa fe racional en la condición humana atacará todo determinismo que implique menosprecio por el valor de la responsabilidad individual, favoreciendo la entrega de la voluntad política de los ciudadanos en manos de los expertos, cuando no de un déspota moderno.

Es cierto que Tocqueville fue superficial en los análisis económicos. Así, desatendió el fenómeno de la industrialización y aun el de la urbanización, porque pensaba que redundarían en contra de la libertad y de la igualdad. Tampoco «se dio plena cuenta de que la despersonalización de las actividades sociales que tanto temía se producía paralelamente al de las mismas asociaciones» (Lively, 1962, 250) que él veía como antídoto a la concentración del poder. Asimismo no supo anticipar el desarrollo de las grandes organizaciones en la democracia ni la concentración de la riqueza, quizá porque su ideal de la sociedad fuera la de «una organización social, económica y política en términos de asociación, de participación directa de iguales no especializados en estructuras poco desarrolladas» (Drescher, 1966, 262). Estas y otras carencias se encuentran en la obra de Tocqueville, para quien la cuestión central era la creciente dependencia del hombre en relación al Estado, bajo una nueva forma de servidumbre que engendraba una apatía hasta el momento

desconocida. Por eso la empresa más urgente era la conservación de la libertad.

La concepción tocquevilliana de libertad es más social que política. Su cualidad va más allá de la limitación del ámbito del poder; su naturaleza depende de un conjunto de relaciones sociales y, a la postre, del hombre mismo y de su compleja estructura de deseos. Si, tal como afirman los liberales, la íntima esencia del hombre, su *materia* más profunda, es la libertad, el enemigo no es tanto el poder político como el tipo de sociedad engendrado por aquél. El ejercicio de la libertad es una tensión continua entre distintas fuerzas: es una lucha contra el Estado, contra una mayoría tiránica —moderno Leviatán con disfraz democrático— y contra el hombre mismo, escindido entre su pasión por la igualdad y el ejercicio racional de su ciudadanía. Esta interminable contienda que hace de la libertad una meta irrenunciable es la herencia que nos ha dejado Tocqueville.

BIBLIOGRAFIA

1. Obras del autor

a) *En lengua original*

Oeuvres Complètes, edición dirigida por J.-P. Mayer en dieciocho tomos (París, Gallimard, 1951-86), citadas aquí como *ob. cit.*

De la démocratie en Amérique, Souvenirs. L'Ancien Régime et la Révolution han sido editadas en un solo volumen (París, Robert Laffont, 1986). Contiene una biografía, bibliografía e introducción a cargo de J. Schleifer. De la *Démocratie en Amérique* acaba de aparecer una nueva edición, excelente, de Eduardo Nolla en París, Vrin, 1990.

b) *En castellano*

Las obras fundamentales de Tocqueville han sido traducidas y publicadas en varias ocasiones. Las más recomendables son:

La Democracia en América (Madrid, Alianza, 1985, traducción de D. Sánchez de Aleu).

El Antiguo Régimen y la Revolución (Madrid, Alianza, 1982, traducción de D. Sánchez de Aleu).

Recuerdos de la revolución de 1848 (Madrid, Editora Nacional, 1984, traducción de M. Suárez; estudio preliminar de L. Rodríguez Zúñiga).

2. Obras sobre Alexis de Tocqueville

a) *Biografías*

Jardin, A., *Alexis de Tocqueville* (París, Hachette, 1984). Espléndida biografía, rigurosa y amena, escrita por uno de los máximos especialistas actuales en Tocqueville.

Mayer, J.-P., *Alexis de Tocqueville* (París, Gallimard, 1948). Libro clásico sobre la vida de Tocqueville.

Palmer, R. (ed.), *The Two Tocquevilles, Father and Son (Hervé and Alexis on the Coming of the Revolution)* (Princeton University Press, 1987).

b) *Estudios generales*

Aron, R., *Las etapas del pensamiento sociológico* (I) (Buenos Aires, Siglo XX, 1970). Texto clásico fundamental para conocer a Tocqueville como sociólogo.

Chevallier, J.-J., *Los grandes textos políticos* (Madrid, Aguilar, 1954). Breve comentario de los puntos esenciales de *La democracia en América.*

Giner, S., *Historia del pensamiento social* (Barcelona, Ariel, 1982). Capítulo introductorio a la obra de Tocqueville.

Nisbet, R., *La formación del pensamiento sociológico* (I y II) (Buenos Aires, Amorrortu, 1977). Interpretación conservadora del pensamiento de Tocqueville.

Rodríguez Zúñiga, L., «Tocqueville», en C. Iglesias, J. R. Aramberri y L. R. Zúñiga, *Los orígenes de la teoría sociológica* (Madrid, Akal, 1980). Estudio introductorio y antología de textos de Tocqueville.

c) *Monografías*

Birnbaum, P., *Sociologie de Tocqueville* (París), PUF, 1970).

Boesche, R., *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville* (Cornell University Press, 1987).

Díez del Corral, L., *La mentalidad de Tocqueville con especial referencia a Pascal* (Madrid, Castilla, 1965).

Díez del Corral, L., *La desmitificación de la Antigüedad clásica por los pensadores liberales, con especial referencia a Tocqueville* (Madrid, Taurus, 1969).

Díez del Corral, L., *El pensamiento político de Tocqueville* (Madrid, Alianza, 1989). Texto leído desde la historia de las ideas por uno de sus máximos especialistas. Atiende a las influencias intelectuales de Tocqueville, especialmente a Pascal, Montesquieu y los liberales doctrinarios.

Drescher, S., *Tocqueville in England* (Cambridge), Harvard Univ. Press, 1964).

Drescher, S., *Dilemmas of Democracy (Tocqueville and Modernization)* (University of Pittsburg Press, 1968). Análisis de Tocqueville desde una perspectiva socio-económica. De especial interés las críticas a su postura ante la revolución del 48 y a su desatención a la noción de clase.

Lamberti, J.-C., *La notion d'individualisme chez Tocqueville* (París, PUF, 1970).

Lamberti, J.-C., *Tocqueville et les deux démocraties* (París: PUF, 1983). Dos estudios de un especialista reciente en la obra tocquevilliana. El primero es un análisis breve y sistemático de uno de los efectos de la democracia; el segundo, mucho más ambicioso, es sin embargo bastante confuso y reiterativo.

Lively, J., *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville* (Oxford, Clarendon Press, 1962).

Manent, P., *Tocqueville et la nature de la démocratie* (París, Commentaire Julliard, 1982). A resaltar la originalidad de considerar la democracia como una suerte de estado de naturaleza, continuamente fundado y cuestionado.

Pierson, G. W., *Tocqueville and Beaumont in America* (Nueva York, Oxford University Press, 1938).

Schleifer, J. T., *Cómo nació «La Democracia en América» de Tocqueville* (Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1984). Estudio imprescindible para entender la gestación de la gran obra de Tocqueville: su intención, hipótesis y conceptos fundamentales, todo ello relacionado con los avatares intelectuales del autor.

Shiner, L. E., *The Secret Mirror: Literary Form and History in Tocqueville's Recollections* (Cornell University Press, 1988).

Zeitlin, I., *Liberty, Equality and Revolution in Alexis de Tocqueville* (Boston, Little Brown & Co., 1971).

Zetterbaum, M., *Tocqueville and the Problem of Democracy* (Standford: California Univ. Press, 1967).

d) *Estudios y artículos*

Arendt, H., *Sobre la revolución* (Madrid, Alianza, 1988).

Aron, R., «Alexis de Tocqueville y Carlos Marx», en *Ensayo sobre las libertades* (Madrid, Alianza, 1974). Ensayo considerado ya como un clásico sobre la noción de libertad en los autores citados.

Bejar, H., *El ámbito íntimo (Privacidad, individualismo y modernidad)* (Madrid, Alianza, 1988). Análisis sobre la actual revalorización de la vida privada. Contiene un capítulo sobre la crítica tocquevilliana al individualismo democrático. «El uso de las pasiones en Alexis de Tocqueville», *Revista de Occidente*, 108, 1990; pp. 110-127.

Dumont, L., «Tocqueville et le respect de l'autre», *Esprit*, 129-30, agosto-septiembre 1987.

Eisenstadt, A. S. (ed.), *Reconsidering Tocqueville's Democracy in America* (Rutgers University Press, 1987).

Furet, F., *Pensar la Revolución francesa* (Madrid, Petrel, 1980).

Furet, F., «Le système conceptues de "La démocratie en Amérique"», en Tocqueville, A., *De la démocratie en Amérique* (París, Garnier Flammarion, 1981).

Furet, F., «La découverte de l'Amérique», *Magazine Littéraire*, núm. 236, diciembre 1986. Número monográfico sobre Tocqueville. Dos textos clave para entender la dimensión histórica de Tocqueville, especialmente el segundo, que analiza las oposiciones que atraviesan su obra.

Gauchet, M., «Tocqueville, l'Amérique et nous», *Libre* (París, Payot, 1980). Ensayo muy sugerente que resalta el conservadurismo de Tocqueville y que ahonda en las últimas consecuencias de la igualdad sobre las relaciones humanas.

Giner, S., *Sociedad masa (Crítica del pensamiento conservador)* (Barcelona, Península, 1979).

Lefort, C., *Essais sur le politique* (XIX-XX siècles) (París, Seuil, 1988). Aunque bastante confuso, tiene interés el análisis del nuevo despotismo.

Melonio, M., «De Tocqueville à Taine», *Magazine Littéraire*, número 258, octubre 1988.

Richter, M., «Tocqueville's Contribution to the Theory of Revolution», *Nomos*, VIII (Nueva York, Atherton Press, 1966).

Sennett, R., «Ce que redoutait Tocqueville», *Tel Quel*, núm. 86, 1980. Estudio seminal para entender los efectos psicosociológicos de la dialéctica entre igualdad y libertad.

Spitz, D., «On Tocqueville and the "Tyranny of Public Senti-

men"», *Political Science,* noviembre 1957. Artículo sobre la noción de «tiranía de la mayoría».

Stone, J., y Mennell, S., Introducción a Tocqueville, A. de, *On Democracy, Revolution and Society* (Selected Writings) (Chicago y Londres, Chicago University Press, 1980).

Varios autores, *Analyses et réflexions sur Tocqueville: De la démocratie en Amérique* (París, Ellipses, 1985).

Varios autores, *Alexis de Tocqueville. Le livre du centenaire 1859-1959* (París, CNRS, 1960).

Weitman, S. R., «The Sociological Thesis of "The Old Régime and the Revolution"», *Social Research,* núm. 33, 1966.

Capítulo VI

John Stuart Mill y el liberalismo

Joaquín Abellán

John Locke había desarrollado a finales del siglo XVII tres tesis fundamentales, que se convirtieron en el núcleo básico de la tradición liberal inglesa posterior: *a)* La primera se refería a los derechos fundamentales de la persona a la vida, a la libertad, a la propiedad; *b)* La segunda hacía referencia a un sistema de producción basado en la propiedad privada, es decir, un sistema económico en el que los propietarios de la tierra o del dinero tenían el derecho a que otros —obreros, arrendatarios, deudores— trabajaran para ellos, para incrementar su propiedad; *c)* Y, por último, una forma de gobierno representativo, en donde hubiera separación entre los poderes estatales y se gobernara con leyes generales, y en donde el parlamento elegido desempeñara el papel decisivo en la elaboración de las leyes.

También para los pensadores escoceses del siglo XVIII (David Hume, Adam Smith y el resto de los teóricos de la «ilustración escocesa») constituyen esas tesis, notas esenciales de la *civil society*. Pero su método de argumentación es fundamentalmente diferente del empleado

por Locke, quien recurría al Derecho natural y al contrato social para fundamentar su exposición sobre el *gobierno civil*. Los escoceses utilizan un método naturalista; ellos explican el desarrollo de la sociedad como algo naturalmente necesario desde el conocimiento de determinados factores psicológicos del hombre y de determinados elementos del mundo exterior. Característico de estos teóricos escoceses es su convicción de la primacía de la sociedad en su desarrollo histórico-natural. Partiendo de la historia natural de la sociedad consideran como una ilusión tanto la idea de un Estado que estuviera por encima de la sociedad como el ideal de una libertad total para los individuos. El liberalismo escocés estaba a favor de un desarrollo libre de las formas de vida burguesa que se habían ido abriendo paso en el marco del feudalismo y del absolutismo y abogaba asimismo por la eliminación de los obstáculos existentes para que esas formas de vida se pudieran realizar. No reivindicaban una forma de dominación en la que las voluntades individuales pudieran coincidir con la voluntad general. Se conformaba con reclamar una forma de dominación en la que los distintos intereses de la sociedad pudieran articularse libremente y en donde fueran posibles los compromisos políticos.

Con Jeremy Bentham y James Mill, a comienzos del siglo XIX se introducen dos elementos nuevos en el pensamiento liberal inglés: el primero se refiere a la necesidad de que, para obtener la máxima utilidad o la mayor felicidad posible es preciso orientar la legislación hacia ese objetivo; la política es considerada por ellos como una actividad que conforma y racionaliza la vida social, siendo el criterio de una buena política el principio de utilidad. El segundo elemento es que es necesario un control democrático del Gobierno mediante el sufragio universal.

John Stuart Mill, teniendo presentes ya tanto el desarrollo y las crisis del sistema capitalista y las alternativas socialistas que se estaban ofreciendo en los años 30 y 40 del siglo XIX, introduce nuevos elementos en la tradición liberal inglesa, exigiendo del Estado un control de las condiciones marco de la economía al mismo tiempo que

aboga por un fomento de la individualidad de los ciudadanos. Mill, por tanto, revisa algunos principios de la economía política y del liberalismo anterior, pero sigue afirmando básicamente el sistema liberal que, sin embargo, con las modificaciones introducidas, puede ser calificado ya de liberalismo social.

1. Vida y obra de John Stuart Mill

Nacido en Londres el 20 mayo de 1806, John Stuart tuvo una rígida educación programada por James Mill, su padre, que le permitió, con trece años, estudiar un curso de Economía Política, en el transcurso del cual leyó las obras de Adam Smith y de David Ricardo. En 1821 empezaría con la lectura de Jeremy Bentham. En 1823 comenzó a trabajar en la East India Company, organización semiprivada que sería tomada directamente por el Gobierno británico en 1858.

En su *Autobiografía* (p. 219), John Mill cuenta que su desarrollo intelectual pasó por tres fases importantes. La primera fase, vinculada a la revista *Westminster Review,* transcurre como un precoz aprendizaje de las doctrinas de los radicales filosóficos en torno a Bentham, fundador de la mencionada revista. El propio John Stuart fundó un pequeño círculo utilitarista en el invierno de 1822-23, que funcionó durante varios años. En el otoño de 1826 el joven Mill cayó en una crisis nerviosa e intelectual, cuya superación implicó la revisión de algunas de sus primeras creencias. Esta crisis personal la entendió él mismo en estos términos: «Suponte que todas las transformaciones que tú persigues en las instituciones y en las opiniones pudieran efectuarse en este mismo instante: ¿sería esto motivo de gran alegría y felicidad para ti? Y mi conciencia, sin poder reprimirse, me contestó claramente: No. En este punto mi corazón se abatió y yo con él. Todo el fundamento sobre el que yo había construido mi vida se había derrumbado. Toda mi felicidad iba a estar basada en la continua persecución de una meta, y

esa meta había cesado de atraerme» (*Autobiografía*, 141). La salidad de la crisis intelectual y nerviosa significó para Mill, por tanto, la aceptación de que no todo se puede reformar, de que hay circunstancias, instituciones, que no se pueden modificar de manera absoluta. Superar la crisis significó para él ver claro que todas las cuestiones relativas a las instituciones políticas eran relativas, no absolutas, que no era posible diseñar un sistema con instituciones modélicas, sino sólo formular principios desde los que se podrían deducir aquellas instituciones que resultaran más apropiadas para unas circunstancias dadas (*Autobiografía,* 164) .

En esta segunda fase, de crisis y maduración, se familiarizó con las doctrinas de los seguidores de Saint-Simon. Tomó contacto asimismo con las ideas de Carlyle y de Coleridge. En 1841 comenzó una relación epistolar con Auguste Comte y una aproximación a algunas de sus ideas sobre las ciencias sociales que le serían de gran utilidad para la elaboración del *System of Logic,* publicado en 1843.

La fase madura de su vida intelectual comienza a partir de 1848, fecha en que publica sus *Principles of Political Economy,* que se convertiría en un clásico de la economía durante varias décadas. De una importancia decisiva para toda la evolución posterior de John Stuart Mill fue, según su propio testimonio, la relación con Harriet Taylor, a quien conoció en 1830 y con quien contrajo matrimonio en 1851, dos años después de que ella enviudara de John Taylor, un acaudalado hombre de negocios. Mill atribuyó a su mujer un gran papel en toda su obra, pero hoy los investigadores están de acuerdo en que exageraba, pues sus ideas sobre la libertad en la sociedad se las formó antes de estar con ella o independientemente de ella, si bien ella le animó en su acercamiento al socialismo. Pero, aparte de esta influencia, no hay pruebas de que ella escribiera o contribuyera esencialmente a alguna de las obras de Mill. Después de la muerte de Harriet, en 1858, Mill escribió algunas de sus obras más significativas: *On Liberty* (1859), *Considerations on Representa-*

tive Government (1861), *Utilitarianism* (1863). El libro *The Subjection of Women,* escrito durante el invierno de 1860-61, no fue publicado hasta 1869, en la confianza de que la opinión pública estuviera más preparada para sus propuestas sobre la emancipación femenina. Helen Taylor, hija de Harriet, para quien Mill había escrito ese libro sobre la condición de la mujer, publicó con carácter póstumo, en 1879 y en la revista *Fortnightly Review,* unos apuntes de Mill sobre el socialismo, bajo el título de *Chapters on Socialism.*

Su defensa de la extensión del voto a las mujeres, en las mismas condiciones que a los varones, le llevó a reivindicar la modificación de la Ley de Reforma de 1867 durante sus años de diputado liberal en la Cámara de los Comunes (1865-1868), elegido por el distrito de Westminster. Murió en Avignon el 8 de mayo de 1873.

2. El contexto intelectual de John Mill: el radicalismo filosófico

Entre 1770 y 1830 la sociedad británica se transformó profundamente a consecuencia de la revolución industrial, que llevó grandes masas de población campesina a las ciudades industriales. La constitución política y parlamentaria de Gran Bretaña, sin embargo, no recogió ninguno de estos cambios y en 1830 era esencialmente lo que había sido siempre desde la Revolución gloriosa de 1689. El Parlamento y el Gobierno seguían dominados por una oligarquía de nobles terratenientes, eclesiásticos anglicanos, hidalgos rurales y grandes comerciantes. Las directrices de la política británica habían seguido los intereses de esta aristocracia agraria y mercantil y habían encontrado plasmación en las leyes proteccionistas de la producción cerealística interior, en las leyes de navegación, entre otras.

En las últimas décadas del siglo XVIII, durante la Revolución norteamericana, había habido algunos intentos de reforma parlamentaria. La reacción, sin embargo, con-

tra la Revolución Francesa poco después provocó tal ola de patriotismo durante las guerras contra Francia que pudieron pasar varios años más sin que se efectuara ninguna reforma en el sistema político. A partir de 1815, sin embargo, las demandas de reformas políticas se hicieron cada vez más frecuentes y fuertes. Procedían de intelectuales radicales, como Jeremy Bentham, y de industriales textiles como Richard Cobden. Los industriales reclamaban libertad industrial y comercial y la abolición del proteccionismo agrícola, que beneficiaba exclusivamente a los *landlords* en perjuicio del resto de la población.

La reivindicación, por otra parte, de una reforma electoral y parlamentaria, que abanderaban los radicales, se basaba en el hecho de que núcleos de población, como Manchester, Birmingham, Sheffield y Leeds, convertidas ya en populosas ciudades industriales, seguían sin tener representación parlamentaria. Frente a ellas, sin embargo, los llamados «burgos podridos», los pequeñísimos núcleos de población en los condados del campo, tenían una representación excesiva. El derecho a voto lo concedía la Constitución en los condados a los terratenientes con una renta de 40 chelines (dos diputados por condado) y en las ciudades a un cierto número de burgueses miembros de determinadas corporaciones y a determinados contribuyentes. Mientras Londres tenía cuatro diputados, el condado de Cornualles tenía cuarenta y cuatro.

Tras una tensa lucha política a lo largo de la década de 1820 se llegó finalmente a la aprobación por el Parlamento de la Ley de Reforma, en 1832, que produjo grandes cambios en el sistema político de Gran Bretaña. Algunos de los «burgos podridos» —de menos de 2.000 habitantes— perdieron la representación en la Cámara de los Comunes y los que tenían entre 2.000 y 4.000 habitantes perdieron uno de los dos escaños que tenían asignados, que fueron concedidos a núcleos más poblados y a las ciudades industriales. Aumentó asimismo el número de los electores, de 1/32 de la población a un 1/22. Todo esto significaba la desaparición del monopolio político que la aristocracia agraria y mercantil había venido

teniendo en el Parlamento y en la política desde 1689. A partir de 1832 la oligarquía política británica se amplió con fabricantes y miembros de la *middle class* en general. A lo largo del siglo XIX se harían grandes progresos en la democratización del sistema político británico, con la aprobación en 1867 y en 1884 de sendas leyes de reforma. La de 1884 estableció finalmente el sufragio universal (masculino). Estas reformas políticas del sistema político británico formaban el núcleo de las reivindicaciones de ese grupo de radicales, reformadores, en torno a Jeremy Bentham, entre los que se educó y desarrolló intelectualmente John Stuart Mill. Este grupo de radicales —a no confundir con los radicales de final del XVIII, como Thomas Paine, defensores en Inglaterra de la doctrina de los derechos naturales— aspiraba a convertir el antiguo régimen aristocrático de Gran Bretaña en una sociedad de mercado moderna, secular y democrática.

Las ideas fundamentales de este radicalismo filosófico estaban formadas por una ética que descansaba en el principio de utilidad, por una defensa de la democracia frente al régimen establecido y por una concepción de la economía política que, como ciencia autónoma, era capaz de suministrar leyes económicas que chocaban asimismo con las estructuras y políticas económicas existentes.

Fue el propio Bentham quien con mayor claridad expuso el principio de utilidad como base de una ética que se iba a convertir en punto de referencia para la valoración política: «La naturaleza ha puesto al hombre bajo el imperio del *placer* y del *dolor:* a ellos debemos todas nuestras ideas: de ellos nos vienen todos nuestros juicios y todas las determinaciones de nuestra vida. El que pretende substraerse de esta sujeción no sabe lo que dice, y en el momento mismo en que se priva del mayor deleite y abraza las penas más vivas, su objeto único es buscar el *placer* y evitar el *dolor.* Estos sentimientos eternos e irresistibles deben ser el grande estudio del moralista, y del legislador. El *principio de la utilidad* lo subordina todo a estos dos móviles» (*Tratados de legislación civil y penal,* 1981, 28). El principio de utilidad establece que el fin

de la actividad humana es obtener la mayor felicidad posible. Si consideramos al agente individual como tal, se refiere a su mayor felicidad. Si consideramos a la comunidad, se refiere a la mayor felicidad del mayor número posible de miembros de la comunidad. Bentham se refiere principalmente a la mayor felicidad de la comunidad, el bien común o bienestar, en el sentido del bien común de cualquier sociedad política humana. Si utilizamos la expresión principio de utilidad hay que tener presente que utilidad para Bentham expresa la propiedad o tendencia de una cosa a preservar de algún mal o procurar algún bien: mal es dolor, o causa de dolor; bien es placer, o causa de placer. Lo conforme a la utilidad o al interés de un individuo es lo que es propio para aumentar la suma total de su bienestar; lo conforme a la utilidad o al interés de una comunidad es lo que es propio para aumentar la suma total del bienestar de los individuos que la componen (*Tratados,* 28). Atendiendo al principio de utilidad, la virtud no es un bien sino porque produce los placeres que se derivan de ella, y el vicio no es un mal sino por los dolores o penas que son consecuencia de él. El bien moral no es bien sino por su tendencia a producir bienes físicos, y el mal moral no es mal sino por su tendencia a producir males físicos (placeres y dolores de los sentidos). Si de una virtud resultasen más dolor que placer, el partidario del principio de utilidad no dudaría en mirar esta supuesta virtud como un vicio (*Tratados,* 29).

El principio de la utilidad o de la mayor felicidad posible no puede probarse porque no existe ningún principio ético más remoto. Al mismo tiempo, Bentham intenta mostrar que cualquier otra teoría moral supone a la larga una apelación, por lo menos tácita, al principio de utilidad. Si se quiere responder a la pregunta de por qué *debemos* llevar a cabo una determinada acción, no habrá más remedio que responder sobre la base del principio de utilidad. Las otras teorías morales en que piensa Bentham son el intuicionismo o teorías que apelan a un sentido moral. Estas, según Bentham, no pueden responder a la

pregunta de por qué debemos realizar tal acción y no tal otra. El utilitarismo es el único que puede suministrar un criterio objetivo del bien y del mal.

Ahora bien, si las acciones son buenas en la medida en que tienden a aumentar el total de placer o a disminuir el total de dolor de aquel cuyo interés está en cuestión, el agente, al decidir si una acción dada es buena o mala, deberá estimar la medida de placer y la medida de dolor que la acción parece capaz de producir y deberá contrastar una y otra. Y para este propósito Bentham establece un cálculo del placer o de felicidad. En este cálculo hay que tener en cuenta, en primer lugar, cuatro factores o dimensiones de valor: la intensidad, la duración, la certeza o incertidumbre y la proximidad o lejanía. Un placer puede ser muy intenso pero de escasa duración, en tanto que otro puede ser menos intenso pero tan duradero que sería cuantitativamente mayor que el primero. Es preciso además tomar en consideración otros dos factores: la fecundidad y la pureza del placer. Si de dos tipos de acción, produciendo ambos sensaciones placenteras, un tipo tiende a engendrar otras sensaciones de placer, mientras que al otro no le ocurre eso mismo o le ocurre en menor grado, decimos que el primero es más fecundo. La pureza del placer, por su parte, significa ausencia de sensaciones opuestas al placer. Hay placeres, por ejemplo, que no producen efectos posteriores contrarios al propio placer: el cultivo del gusto musical deja abierto un ámbito de placer duradero que no produce efectos de una clase opuesta, como si se producen con la acción de consumir ciertas drogas. Hay, además, un séptimo factor para calcular el placer que es la extensión del mismo, es decir, el número de personas afectadas por el placer o dolor en cuestión.

Este punto interesa especialmente, pues la teoría ética de Bentham era vista por él mismo no sólo como un análisis del significado de ciertos términos éticos, sino como una guía para la acción. Su utilitarismo es un criterio para evaluar la acción legislativa y de gobierno en la comunidad. Al hablar de comunidad es de señalar que, para

Bentham, la comunidad es un cuerpo ficticio compuesto por individuos que la constituyen en tanto que miembros. Y el interés de la comunidad es la suma de los intereses de los distintos miembros que la componen. Por lo tanto, decir que la legislación y el gobierno debieran tener como fin el bien común es estar diciendo que debieran tender a la máxima felicidad del mayor número posible de los individuos que son miembros de la sociedad en cuestión. Siendo el interés común simplemente la suma total de los intereses privados de los miembros individuales de la comunidad, se puede concluir que el bien común se fomenta inevitablemente si cada individuo busca e incrementa su propia felicidad personal. Pero no hay ninguna garantía de que los individuos busquen su propia felicidad de una forma racional o clara y de forma que no disminuyan la felicidad de otros individuos, disminuyendo así la suma total de felicidad en la comunidad, y es un hecho que se producen conflictos entre los distintos intereses individuales. Por lo tanto, se requiere una armonización de los intereses con vistas a la consecución del bien común. Y ésta es la función de la legislación y del gobierno.

Pero tampoco hay ninguna garantía de que aquellos cuyo trabajo consiste en armonizar los intereses particulares estén notablemente dotados de benevolencia o que hayan aprendido de hecho a buscar el bien común con un espíritu desinteresado. En realidad, Bentham no tarda en llegar a la conclusión de que los gobernantes están muy lejos de constituir una excepción con respecto al proceder general de los hombres, quienes, abandonados a sí mismos, persiguen sus propios intereses, aunque muchos de ellos sean capaces perfectamente de ser felices con el placer ajeno. Y fue esta conclusión la que contribuyó a que Bentham adoptara sus ideas democráticas. El monarca déspota o absoluto busca en general su propio interés, y otro tanto hace la aristocracia dominante. El único camino, por lo tanto, de asegurar que la mayor felicidad del mayor número posible se está tomando como criterio para la legislación y el gobierno es poner al gobierno, en la medida de

lo posible, en manos de todos. De ahí sus propuestas en pro de la abolición de la monarquía, de la Cámara de los Lores, de la introducción del sufragio universal y de la renovación anual del Parlamento. Si el interés común es simplemente la suma total de los intereses particulares, todo el mundo puede participar del bien común. Y la educación puede ayudar al individuo a entender que al actuar por el bien común está también actuando por su propio bien.

Estos planteamientos de Bentham en su *Plan of Parliamentary Reform,* de 1817, se desarrollaron más completamente en la obra de su discípulo y amigo James Mill, *Essay on Government,* de 1820, libro de cabecera de los radicales filosóficos, según testimonia John Stuart Mill. En el pensamiento político de James Mill el problema más importante que tiene la política es cómo lograr una identificación entre los intereses de los gobernantes y de los gobernados con el objeto de poder limitar el poder de aquéllos. Esta cuestión no se resolvía con la separación constitucional de los poderes estatales. La existencia de intereses *siniestros,* es decir, intereses particulares distintos a los intereses de las demás personas de la comunidad, constituía un serio obstáculo para conseguir esa identificación de intereses. Resultaba, por tanto, necesario impedir que las personas con intereses *siniestros* ocuparan posiciones de poder para obtener beneficios por medios corruptos. Y esto era realmente lo que él creía que ocurría con el régimen aristocrático. La alternativa a ese régimen era, por consiguiente, el establecimiento de un sistema en el que se pudieran hacer valer los intereses generales, universales. Este sistema sería el régimen representativo basado en el sufragio universal. La defensa del régimen representativo iba acompañada en James Mill, al igual que en Bentham, de un alegato a favor de la difusión de la educación. Una vez que todas las personas pudieran llegar al conocimiento de sus intereses, a través de la educación, verían que sus auténticos intereses se identifican con los intereses comunes y actuarían en consecuencia. La defensa que James Mill hace del régimen representa-

tivo no tiene que ver, por tanto, con la defensa de la libertad como un derecho humano, como había sido usual en la justificación iusnaturalista de la democracia. Su justificación está en que el régimen representativo es una garantía para un gobierno bueno o eficaz, siéndole indiferente la forma de república o monarquía. La democracia es para él una garantía para que el gobierno sea eficaz, es decir, realice los intereses comunes, y no como expresión de un derecho natural del hombre. Gobierno liberal para James Mill y los radicales significa ante todo un gobierno bueno, eficaz, atento a los intereses generales y no a los intereses *siniestros* de unos grupos opuestos a los de la mayoría de la población. La crítica que James Mill hace a la constitución política británica se dirige fundamentalmente a su carácter marcadamente elitista, donde sólo unos centenares de familias tenían derecho a nombrar a la mayoría de los miembros de la Cámara de los Comunes. Y los pilares sobre los que creía se basaba todo el sistema político era la iglesia oficial anglicana y el poder judicial.

La teoría económica de los radicales —llamada economía clásica o teoría del *laissez-faire*— adquirió su expresión clásica en la obra de David Ricardo, *Principles of Political Economy,* publicada en 1817. La economía se presenta como una ciencia social que ha de partir de las leyes generales de la naturaleza humana, que la psicología asociacionista exponía. Arrancando de estas leyes pretende deducir las leyes económicas de cualquier sociedad, con independencia del tiempo y lugar en que se dé y sin ninguna referencia a los sistemas políticos o jurídicos. De esta ciencia económica deductivista y en el contexto de la crítica de los radicales al sistema político y económico existente se pueden destacar dos conceptos fundamentales entre las aportaciones teóricas de Ricardo. El primero de estos conceptos, el más original de Ricardo, según un discípulo suyo, J. R. McCulloch (1789-1864), es la teoría del valor. El valor de las mercancías se determina en un mercado libre por la cantidad de trabajo requerido para su producción; el valor es trabajo cristalizado. La con-

secuencia importante que de aquí se derivaba era que en un intercambio libre, donde los bienes se intercambien de acuerdo con la cantidad de trabajo que los produce, compradores y vendedores están aportando y recibiendo cantidades de valor equivalentes; todos conservarían un valor equivalente a la cantidad de trabajo empleada y conservarían todo el valor producido. Un intercambio libre, por tanto, produciría un sistema justo, en el que no se requiere ninguna intervención desde la legislación o, dicho de otro modo, en el que se requiere o presupone que no haya obstrucciones artificiales por parte de la legislación. El libre juego de los intereses individuales funciona para el mayor bien de la comunidad.

El segundo concepto de su teoría económica, importante también para la crítica del sistema imperante, es el de la renta de la tierra y la necesidad de gravarla con un impuesto que, afectando exclusivamente a ella, no pueda ser repercutido a través del precio del producto a los consumidores. La renta de la tierra no es, para Ricardo, todo lo que un arrendatario paga anualmente al propietario de la tierra que cultiva —significado popular difundido— (*Principios,* 52), sino «la suma pagada al propietario por el uso de la tierra y solamente de la tierra» (*Principios,* 144), o «aquella parte del producto de la tierra que se paga al propietario por el uso de las fuerzas originales e indestructibles del suelo» (*Principios,* 52). Según Ricardo, la renta de la tierra es diferencial, es decir, se forma a partir de las diferencias de calidad o fertilidad existentes entre unas tierras y otras. Si las cualidades productivas de las tierras fuesen iguales no habría lugar para un pago por su utilización. Pero como, para poder producir más con el objeto de atender a la demanda de una población en aumento, es necesario poner en cultivo tierras menos fértiles, se llega a una situación en la relación entre los factores que intervienen en la producción y el precio del producto final se altera. El precio del producto agrícola (el trigo, en concreto) se fijará según los costes en las tierras menos fértiles, es decir, en las tierras que necesitan más trabajo, pero entonces se genera una renta

para los propietarios de las tierras más fértiles, pues éstos, con iguales costes de producción, ven subir los precios de los productos agrícolas a causa del incremento de los costes de producción en las tierras menos fértiles. Según Ricardo, la renta de la tierra no puede constituir un elemento del coste de la producción, pues no es la renta la que incide sobre el precio del producto, sino el precio del producto —obtenido en las tierras menos fértiles— sobre la renta. En la situación histórica generada por las guerras napoleónicas y el bloqueo continental a que se vio sometida Gran Bretaña hubo necesidad de cultivar tierras menos fértiles para atender a la alimentación de una población creciente, dado que no se podía incrementar, en aquellos momentos, la productividad de las tierras ya cultivadas por la vía de la innovación tecnológica. En esta situación Ricardo pudo observar cómo el aumento de los precios generado por una mayor demanda de una población creciente beneficiaba a los terratenientes y sólo a ellos. Tenía que surgir inevitablemente un enfrentamiento entre los terratenientes y los intereses del resto de la población. Si se tiene presente que es precisamente el tema de la distribución del producto de la tierra entre las tres clases de la sociedad (terratenientes, trabajadores y empresarios) el principal problema de la economía política, como dice Ricardo en el prólogo a *Principios* (pág. 15), se ve la lógica que le conduce a procurar frenar el enriquecimiento de los terratenientes, gravándoles con un impuesto que sólo les afecte a ellos en cuanto propietarios de la tierra y que no sea trasladable al precio final del producto agrícola. Una retribución injustificada de los terratenientes va en detrimento de los salarios y de los beneficios empresariales. Su teoría de la renta de la tierra está dirigida a demostrar que el interés del terrateniente se encuentra siempre en contraposición con todos los otros intereses de la comunidad: lo que el terrateniente percibe por la renta de la tierra no aumenta realmente la riqueza de la colectividad, y de ahí la necesidad de gravarla mediante un impuesto.

Otro de los ingredientes de la economía clásica lo su-

ministró Thomas Malthus (1766-1834). En su *An Essay on the Principle of Population,* publicado en 1798, escribió contra la idea de que la miseria humana era el resultado de las instituciones, en particular de la propiedad privada. Malthus intentó demostrar que la tendencia constante de la población a crecer geométricamente pone en peligro los recursos agrícolas de la tierra, que sólo pueden aumentar en proporción aritmética. Debido a esta desproporción, el incremento de la población debía frenarse mediante mecanismos que actuaran sobre la tasa de natalidad. Su propuesta era la abstinencia de relaciones sexuales fuera del matrimonio, retrasar la edad de matrimonio hasta que el hombre estuviera en condiciones de alimentar a su familia o, incluso, renunciar al matrimonio. Con este planteamiento criticaba duramente la legislación de protección a los pobres, cuya progresiva derogación solicitaba. Con dinero, decía, no se puede mejorar la situación de los pobres sin empeorar la sociedad.

3. La nueva economía política de John Stuart Mill

La economía política clásica constituye el núcleo de la herencia intelectual que recibió el joven John Stuart Mill, que él completó con otros estudios sobre las alternativas socialistas y sobre el pensamiento romántico, así como sobre el método científico de Comte, y que le iban a conducir finalmente a revisar y reformar algunos de los principios recibidos del radicalismo.

Antes de entrar en la revisión de algunos principios concretos es conveniente indicar que Mill introduce un cambio en la concepción misma de la ciencia económica. En *A System of Logic,* de 1843, afirma con claridad que la economía política es una ciencia autónoma (no siéndolo la ciencia política). Mill considera efectivamente que la economía política clásica es una ciencia abstracta e hipotética, construida sobre la base del análisis de una única causa explicativa de los fenómenos sociales. Esta causa era

el deseo de riqueza, que actúa según la ley psicológica de que se prefiere la ganancia mayor a la menor (*A System of Logic,* 3.ª ed., II, 480-481). A partir de esta causa se obtenían deductivamente consecuencias para los hombres en la sociedad, partiendo de que esa causa era el único motivo de actuación. El método, por tanto, era deductivo *a priori.* Pero pocos años después, en los *Principles of Political Economy* apunta Mill la necesidad de ampliar el marco de análisis de la economía política. El planteamiento de Ricardo le parece entonces demasiado estrecho. Mill, en cambio, quiere tratar la economía como una parte de un todo mayor, como una rama de la filosofía social entrelazada con las otras ramas en forma tal que sus conclusiones sólo son ciertas bajo determinadas circunstancias, estando sujetas a la intervención de otras causas fuera de su alcance. Según Mill, «el economista político... rara vez ha aprendido que es posible que los hombres se preocupen más, en su negocio de vender sus géneros sobre el mostrador, por su propia comodidad o su vanidad que por su beneficio pecuniario» (*A System of Logic,* 3.ª ed., II, 487). De esta voluntad de entender los fenómenos y las leyes económicas en un marco más amplio, donde intervienen muchos más factores que los que los clásicos tomaban en cuenta, ofrece un ejemplo al poner la costumbre, además de la competencia, como otro agente que determina la distribución de los productos en régimen de propiedad privada.

La intención de Mill de situar la economía política en un nuevo marco más amplio le condujo a titular su libro *Principios de economía política, con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social.* Esta conexión con la práctica se manifiesta asimismo en una carta escrita por Mill al profesor de Heidelberg, Karl Heinrich Rau, en 1852, donde le dice: «Confieso que considero las especulaciones abstractas de la economía política... como de muy poca importancia comparadas con las grandes cuestiones prácticas que recalcan el progreso de la democracia y la extensión de las opiniones socialistas, y para las cuales tanto las clases gobernantes como las gobernadas están muy

lejos de tener un estado adecuado de preparación natural... Por lo tanto, abunda el trabajo para maestros morales y políticos como los que aspiramos a ser» (Works, XIV, 87, en Collini, 1987, 163).

En relación estrecha con su concepción revisada de la economía como ciencia se sitúan las modificaciones que efectúa sobre algunos principios básicos de la economía clásica.

a) Mill establece, en primer lugar, una distinción entre las leyes de la producción y las leyes de la distribución. La producción de la riqueza, es decir, de todas las cosas útiles o agradables que poseen valor de cambio o, en otros términos, todas las cosas útiles o agradables excepto aquellas que pueden obtenerse en la cantidad deseada, sin trabajo específico alguno, está sometida a un procedimiento no arbitrario. La producción de la riqueza no es algo arbitrario, sino que tiene sus condiciones necesarias. De éstas, unas son condiciones físicas y dependen de las propiedades de la materia y del grado de conocimiento de éstas que se posea en un determinado tiempo y lugar. Estas condiciones físicas no las investiga la economía política, sino que las presupone, acudiendo para ello a las ciencias físicas y a la experiencia ordinaria. La economía política lo que hace es combinar estos hechos de naturaleza exterior con otras verdades de la naturaleza humana, intentando descubrir las leyes derivadas que determinan la producción de la riqueza (*Principios,* 45). Estas condiciones y leyes que rigen la producción de la riqueza participan del carácter de realidades físicas. En ellas no hay nada de arbitrario o facultativo. Sea lo que fuere lo producido por la humanidad, tiene que producirse en unas condiciones y en unas formas impuestas por las propias características de las cosas externas. Quiéralo o no el hombre, su producción estará limitada por la magnitud de su acumulación previa y, partiendo de ésta, será proporcional a su actividad, a su habilidad y a la perfección de su maquinaria y al uso de las ventajas de la combinación del trabajo (*Principios,* 191). Sin embargo, no

sucede lo mismo, según Mill, con las leyes de distribución de la riqueza. Esta depende tan sólo de las instituciones humanas. Una vez que existen las cosas, la humanidad, individual o colectivamente, puede disponer de ellas como le plazca. En cualquier estado de sociedad, excepto en el de absoluto aislamiento, no se puede disponer de nada sin el consentimiento de la sociedad, o, más bien, de aquellos que disponen de su fuerza activa. Incluso lo que una persona ha producido con su propio trabajo, sin ayuda de nadie, no puede retenerlo si no es con el permiso de la sociedad. Esta no sólo puede quitárselo, sino que los individuos podrían y querrían quitárselo sólo con que la sociedad permaneciera pasiva; si no interviniera en masa, o empleara y pagara a personas con el fin de impedir que le molesten en su posesión. Por tanto, la distribución de la riqueza depende de las leyes y de las costumbres de la sociedad. Las reglas que determinan esta distribución son el resultado de las opiniones y de los sentimientos de la parte gobernante de la comunidad y van variando según los países y las épocas (*Principios,* 192). La economía política va a estudiar precisamente cómo afectan estas instituciones y costumbres a la distribución de la riqueza, pues una vez decididas instituciones o costumbres sociales, la incidencia sobre la distribución no es arbitraria, se puede estudiar como un objeto de investigación científica (*Principios,* 45).

b) También el principio del *laissez-faire* o de no intervención es revisado por Mill. El analiza, antes que nada, los argumentos que se dan contra la intervención del gobierno, para llegar finalmente a la admisión de algunos supuestos. El primero de aquellos argumentos es que existe un límite que el gobierno no puede traspasar. Este límite viene constituido por todo aquello «que afecta sólo a la vida del individuo y que no afecta a los intereses de los demás o sólo los afecta a través de la influencia moral del ejemplo». Para Mill, el simple daño supuesto o imaginario a los demás no justifica la intervención de la ley sobre la libertad individual. Sólo la ne-

cesidad absoluta, pero no nunca la simple utilidad, puede justificar una regulación prohibitoria, a menos que pueda hacerse recomendable de por sí a la conciencia general (*Principios,* 806-807).

Mill se defiende además de aquellos que consideran que la intervención del gobierno siempre está bien si el gobierno está bien constituido, es decir, si es un gobierno democrático. Para Mill, sin embargo, es importante, también con un gobierno democrático, que se mire con recelo toda tendencia de las autoridades públicas a extender su intervención; incluso es más importante en una democracia, porque allí donde la opinión pública es soberana, el individuo oprimido por la intervención del gobierno no encuentra un poder rival a éste a quien pedir socorro (*Principios,* 808).

En resumen, el principio general que Mill afirma es el del *laissez-faire* y considera que toda desviación de este principio, a menos que se precise por algún gran bien, es un mal seguro. La razón del principio de no intervención está en «por regla general, los asuntos de la vida se ejecutan mejor cuando se deja en completa libertad para hacerlos a su manera a los que tienen interés más inmediato en ellos, sin el control de ninguna ordenanza legal ni la injerencia de ningún funcionario público» (*Principios,* 814). La superioridad de este principio deriva de que los asuntos de la vida son una parte esencial de la educación práctica de un pueblo, sin la cual los libros y la instrucción escolar no bastan a capacitarle para el mando y para adaptar los medios a los fines. Un pueblo que espere que se lo den todo hecho, que mire hacia su gobierno para que le dicte lo que hay que hacer, está, según Mill, a medio desarrollar. La democracia implica realizarla en todas las instituciones y niveles: «Una constitución democrática que no se apoye sobre instituciones democráticas en todos sus detalles, sino que se limite al gobierno central, no sólo no es libertad política, sino que, con frecuencia, crea un espíritu que es precisamente el opuesto, llevando hasta las capas más bajas de la sociedad el deseo y la ambición de dominio político» (*Principios,* 812). El

principio general es que el consumidor es el mejor juez, pero acepta algunas excepciones a este principio.

Una excepción al principio de no intervención se da, por ejemplo, en la cuestión de la educación. En este terreno es justificable la intervención del gobierno porque no estamos ante uno de aquellos casos en los que el interés y discernimiento del consumidor son garantía suficiente de la «bondad de la mercancía». El gobierno puede, y en muchos casos debe, establecer escuelas y colegios, pero no debe obligar ni sobornar a nadie para que vaya a ellos, ni tampoco debe depender de su autorización la facultad de los particulares de crear establecimientos propios. Podrá justificadamente exigir que todo el mundo posea una instrucción adecuada en determinados asuntos, pero no podrá prescribir cómo y dónde ha de obtenerla (*Principios,* 817).

c) En su posición ante el socialismo también se separa Mill, hasta cierto punto, de la economía clásica.

En la *Autobiografía,* al hablar de la influencia de Harriet Taylor sobre su vida y obra, escribe Mill que «ahora, sin embargo, los dos éramos mucho menos demócratas de lo que yo había sido, porque mientras la educación continuase siendo tan deplorablemente imperfecta, nos aterraba la ignorancia y, especialmente, el egoísmo y la brutalidad de la masa. Nuestro ideal de definitivo progreso iba mucho más allá de la democracia y nos clasificaba decididamente bajo la denominación general de socialismo. Aunque repudiábamos con la máxima energía esa tiranía que ejerce la sociedad sobre los individuos en la mayor parte de los sistemas socialistas, esperábamos que llegaría un tiempo en el que la sociedad no estaría ya dividida entre los desocupados y los industriosos» (*Autobiografía,* 221). Se autocalifica de socialista porque consideraba que el problema social del futuro sería como unir la mayor libertad de acción con la propiedad común de todas las materias primas del globo, y una igual participación en todos los beneficios producidos por el trabajo conjunto (*Autobiografía,* 222). Hay que tener presente que «so-

cialismo» en la época de Mill se podía referir a la escuela de los utópicos o a la de los socialistas revolucionarios. La actitud de Mill era de cierta simpatía hacia los primeros y de rechazo hacia los segundos. El veía con buenos ojos los experimentos socialistas, como las sociedades cooperativas, y juzgaba que «toda la organización social era "meramente provisional"» (*Autobiografía,* 223).

Pero Mill siempre consideró que los ideales socialistas tenían una dificultad insalvable, que era la de su realización práctica. Sus objeciones concretas al socialismo se pueden agrupar en torno a los siguientes puntos: en la competencia, en la propiedad privada y en la valoración del sistema general.

Respecto a la competencia: Mill cree que el socialismo no entiende bien la competencia y le culpa de todos los males económicos que existen. El ve que ciertamente las objeciones morales de los socialistas a la competencia tienen su peso, «pero si la competencia tiene sus males, evita otros aún mayores» (*Principios,* 678). El socialismo olvida que donde no hay competencia existe el monopolio, y que éste, en cualquiera de sus formas, significa hacer tributar a los industriosos para sostener a los indolentes. Proteger contra la competencia estimula la ociosidad y la pereza mental. Para Mill la competencia en el mercado de trabajo nunca podría ser una causa de los bajos salarios, salvo si el mercado de trabajo se abarrotara por tener los trabajadores familias muy numerosas, mientras que si la oferta de trabajo es excesiva ni el socialismo podría impedir remuneraciones bajas (*Principios,* 678). El socialismo olvida que si es la competencia la que mantiene tan bajos como están los precios del trabajo y de los productos, es la competencia la que les impide bajar aún más. En verdad, cuando la competencia es libre por ambas partes (digo, productos y precios de trabajo) no tiende a aumentar o bajar el precio de los artículos, sino a igualarlos (*Capítulos,* 93). Si lo que se pretende es proteger a los trabajadores contra la posibilidad de perder su empleo por la competencia de trabajadores peor pagados, Mill dice que eso realmente sólo sucede cuando sub-

sisten grupos (artesanos) con una posición privilegiada respecto a los demás, y él está en contra de los privilegios de unos cuantos y a favor de que desaparezcan los privilegios gremiales (*Principios,* 679).

En la cuestión de la propiedad privada: la propuesta socialista de establecer una constitución económica de la sociedad sobre bases distintas a las de la propiedad privada y la competencia no le parece adecuada como un medio actual, aunque la considera «válida como un ideal y hasta como una profecía de posibilidades últimas» (*Capítulos,* 133). Pero considera que el principio de la propiedad privada individual dominará durante largo tiempo la escena económica y tendrá que ser restablecida en el caso de que los socialistas llegaran a un gobierno revolucionario que la aboliese, pues «el pueblo no querría perder la base de lo que hasta hoy constituye su única garantía de subsistir y seguridad» (*Capítulos,* 133).

Ahora bien, por otro lado considera que la justificación de la propiedad privada como un derecho natural no es sólida. Según Mill, la idea de propiedad no es algo idéntico a través de la historia e incapaz de transformarse, sino que es algo variable, como todas las demás creaciones de la mente humana. No está por ello en contra de la reforma del derecho o de las costumbres sobre la propiedad, porque lo único que ocurre es que hay que adaptar las ideas existentes sobre la propiedad al progreso de los asuntos humanos. «La sociedad tiene títulos perfectos para abrogar o alterar cualquier derecho particular de propiedad que juzgue que es un obstáculo para el bien público» (*Capítulos,* 140).

Al valorar el sistema existente en general, Mill piensa que los males e injusticias sufridos bajo el presente sistema son grandes, pero no crecientes; al contrario, la tendencia general discurre hacia su lenta disminución. Las propuestas del socialismo necesitan ser probadas en la realidad. Ahí está el problema fundamental que encuentra en el socialismo. Pero Mill considera que el intentar aplicar el socialismo en la sociedad actual sería un fracaso. Significaría llevar a todos a un estado de naturaleza, de

desastre. Si los más pobres de la sociedad civilizada se hallan en una condición tan mala como en la que estaría cada uno en esa forma peor de barbarie producida por la disolución de la vida civilizada, no se sigue que el camino para elevarlos consista en reducir a todos los demás al mismo estado miserable. Por el contrario, es mediante la ayuda de los primeros que se han elevado, y sólo gracias a la mejor organización del mismo proceso, cabrá esperar que, con el tiempo, tenga lugar el ascenso de los que quedan (*Capítulos,* 132).

Pero esto no le impide reconocer que los obreros muestran constantemente que creen que los intereses de sus patronos no son idénticos a los suyos, sino opuestos (*Principios,* 648). Ve que se negaran crecientemente a la dependencia y tutela de las otras clases y que tienen objetivos políticos que les conciernen en cuanto clases trabajadoras y respecto a las cuales creen, acertada o erróneamente, que los intereses y las opiniones de las poderosas son opuestos a los suyos (*Capítulos,* 49-50). Ese futuro de las clases obreras se le presenta bastante afianzado después de la reforma electoral de 1867, que permitirá a los obreros una gran influencia sobre la legislación (*Capítulos,* 47).

4. Revisión del utilitarismo: La libertad como bien

Mill acepta el principio básico del utilitarismo de que las acciones son buenas en cuanto tienden a promover la felicidad y malas en cuanto tienden a producir lo opuesto a la felicidad, entendiendo por felicidad el placer y la ausencia de dolor y por infelicidad el dolor y la privación de placer.

Aceptando este principio de la utilidad, Mill insiste, sin embargo, en que el utilitarismo no es una filosofía del egoísmo, defendiéndolo así de las críticas que se habían efectuado a la doctrina benthamista. La felicidad de que se trata no es la mayor felicidad posible del propio

agente individual, sino la felicidad general. Para Mill, la felicidad es reconocida universalmente como un bien; la felicidad de cada persona es un bien para esa persona, y la felicidad general, por tanto, un bien para el conjunto de todas las personas. Pero, según Mill, la felicidad no es sólo un bien, es *el* bien por excelencia, el único fin último que todos desean y buscan. Mill está de acuerdo con Bentham en que el principio de la utilidad no puede probarse por deducción de ningún otro principio anterior, pues este principio es el fin último de las acciones humanas. Pero sí puede probarse que todo hombre busca la felicidad, y sólo la felicidad, como fin de sus acciones. Cuando se busca otra cosa como un fin en sí mismo, dice Mill, se hace por asociación con la idea del placer, es decir, que lo que originariamente se busca como medio para conseguir el placer puede llegar a buscarse por sí mismo, por su asociación con la idea del placer.

Pero, dentro de estas coordenadas utilitaristas, Mill introduce algunos elementos nuevos, que llevaron a algunos a pensar que esta revisión de la ética utilitarista realizada por Mill implicaba en realidad un abandono de ésta. El principal cambio que Mill introduce es su afirmación de que existe una diferencia cualitativa intrínseca entre los placeres, es decir, que algunos tipos de placeres tienen más valor y son más deseables por sí mismos que otros placeres. En este sentido le reprocha a Bentham su visión demasiado estrecha de la naturaleza del hombre: «Bentham concibe al hombre como un ser susceptible de placeres y dolores y guiado, en todo cuanto hace, en parte por las distintas formas de su propio interés y por las pasiones consideradas comúnmente autosuficientes, en parte por simpatías, u ocasionalmente por antipatías, hacia otros seres. Y aquí acaba la idea benthamista de la naturaleza humana... Bentham jamás reconoce al hombre como un ser capaz de perseguir la perfección espiritual en cuanto fin; de desear, por sí misma, la armonización de su propio carácter con su norma de virtud, sin esperar el bien o temer el mal de otra fuente que de su propia conciencia interna» (*Dissertations and Discourses,* 1867,

2.ª ed., I, 358-359). Si los placeres son intrínsecamente diferenciables, más allá de la cantidad de placer que reporten, se está introduciendo en realidad un criterio exterior para la medida del placer, que fue considerado muy pronto por algunos críticos de Mill como un abandono del utilitarismo. Así, John Grote (1913-1866), en *An Examination of the utilitarian philosophy,* publicada póstumamente en 1870, llamaba la atención sobre el hecho de que Mill, al apartarse del cálculo aritmético de los placeres, estaba abandonando el utilitarismo. Desde el momento en que Mill hablaba de la calidad de los placeres, era preciso admitir que entraban otros factores en la discusión sobre la felicidad. Para Grote, desde el momento en que se abandonan las estimaciones cuantitativas para determinar los placeres, éstos ya no se pueden comparar entre sí, y para llegar a determinar cuál nos parece preferible es preciso guiarse por consideraciones ajenas a la idea o la experiencia del placer mismo [1].

La existencia de placeres intrínsecamente diferenciables proviene de que el ser humano tiene valores que son en sí mismos superiores y que la utilización de las facultades superiores del hombre produce un tipo de placer intrínsecamente superior al producido por las facultades inferiores: «Pocas criaturas humanas consentirían que se les convirtiera en alguno de los animales inferiores a cambio de un goce total de todos los placeres bestiales... Es mejor ser un hombre insatisfecho que un loco satisfecho. Y si el loco o el cerdo son de distinta opinión es porque sólo conocen su propio lado de la cuestión. El otro extremo de la comparación conoce ambos lados» (*Utilitarismo,* 33). Esta última frase remite directamente a aquellas personas cultivadas que tienen conocimiento y capacidad para apreciar y distinguir las distintas clases de placer. Si de dos placeres hay uno al cual le dan una preferencia decidida todos o casi todos los que tienen un co-

[1] Cita de Grote en Burrows Acton, *Empirismo y evolucionismo,* 1982, 5.ª ed., 353-354. La crítica de Sabine sigue la crítica de Grote.

nocimiento adecuado de ambos placeres, ése es el placer más deseable, dice Mill. Si quienes tienen un conocimiento adecuado de ambos placeres colocan a uno tan por encima del otro que, aun sabiendo que han de alcanzarlo con un grado de satisfacción menor, no lo cambian por ninguna cantidad del otro placer, está justificado atribuirle al goce preferido por aquéllos una superioridad cualitativa tal que la cuantitativa resulta, en comparación, de pequeña importancia (*Utilitarismo,* 31). El cálculo cuantitativista del placer del utilitarismo de Bentham se transforma realmente en Mill, al establecer una jerarquía de placeres, derivada no ya de la mera cantidad de placer proporcionada por una acción, sino de la *cualidad* intrínseca del placer, aunque la cantidad sea menor. La naturaleza del hombre se le presenta como ese criterio para clasificar y jerarquizar los placeres. Y es de ese ser humano, cuyo fin supremo es el desarrollo más elevado y armonioso posible de todas sus facultades y potencialidades, de quien habla Mill en su ensayo *On Liberty (Sobre la libertad),* publicado en 1859. La libertad del ser humano en la sociedad es presentada por Mill aquí como un valor superior, intrínsecamente bueno.

El ensayo *Sobre la libertad* comienza con una frase tomada del pensador alemán Wilhelm von Humboldt, cuyo libro sobre los límites de la acción del Estado había sido publicado en forma completa en 1851 [2]. Todo el ensayo gira en torno al concepto clave de individualidad, desde el que Mill plantea las relaciones del individuo con la sociedad. El concepto de individualidad lo desarrolla en el capítulo III del ensayo, donde Mill dice abiertamente que lo importante realmente no es sólo lo que los hombres hacen, sino también qué tipo de hombres son los que lo hacen. Realizar la individualidad es desarrollar todas las capacidades que cada uno tiene en un todo armónico. Sólo el cultivo de la individualidad produce o puede producir seres humanos bien desarrollados. Reali-

[2] *Vid.* J. Abellán, *El pensamiento político de Guillermo von Humboldt,* Madrid, 1981, cap. III.

zar la individualidad es hacer posible que diferentes personas puedan llevar diferentes modos de vida. El desarrollo de la individualidad en cada persona hace que esa persona se haga más valiosa a sus propios ojos y, en consecuencia, más valiosa a los ojos de los demás (*Sobre la libertad*, 94).

Para que la individualidad pueda desarrollarse precisa de dos condiciones: libertad y variedad de situaciones. La falta de libertad, el despotismo, tiende a destruir la individualidad. La variedad de situaciones hace posible que no todos los individuos sean iguales, uniformes. Cuando no hay personas individualizadas, en su pensamiento, en su modo de vida, se produce el estancamiento. Mill compara en este contexto la situación de la opinión pública moderna en Europa con la situación de China. Según Mill, China estaba estancada; han tenido éxito en «hacer a todo el mundo semejante, de modo que cada uno dirija sus pensamientos y su conducta con las mismas máximas y reglas». Y piensa que la opinión pública moderna es, en forma inorganizada, lo que los sistemas chinos de educación y de política son de forma organizada y, por ello, ve con angustia que «a menos que la individualidad (amenazada con este yugo) pueda reivindicarse con éxito, Europa, a pesar de sus nobles antecedentes y el cristianismo que profesa, llegará a ser otra China» (*Sobre la libertad*, 107).

Cultivar la individualidad es afirmar la posibilidad de ser diferentes. Y esto lo quiere Mill tanto para las personas intelectualmente cultivadas como para las que no lo estén. No encuentra ninguna razón para que todas las existencias deban estar cortadas por el mismo patrón o por un número reducido de patrones. Individualidad es sinónimo de originalidad. En este contexto habla Mill de «genio», de «héroe», como expresiones que remiten a ejemplos de no conformidad. «Genio» significa originalidad en el pensamiento y en las acciones. Los hombres originales cumplen además una función para los demás; son útiles porque abren los ojos de los demás hombres que no lo son, y una vez abiertos, éstos tendrán alguna

oportunidad más de llegar a ser también originales (*Sobre la libertad*, 97).

Individualidad se opone a mediocridad. Mill afirma que en su época los individuos se hallan perdidos entre la muchedumbre, que el único poder que merece tal nombre es el de las masas, o el de los gobiernos que se hacen órgano de las tendencias o instintos de las masas. Y la masa, igual sea su composición (población blanca en Estados Unidos, clase media en Inglaterra), es «mediocridad colectiva». La superación de la mediocridad sólo se dará cuando el soberano «muchos» se deje guiar por los consejos e influencia del «pocos» o «uno» mejor dotados y más instruidos (*Sobre la libertad*, 98-99).

En su concepto de individualidad se manifiesta la ambivalente relación de Mill con la sociedad de su época. Por un lado, Mill, al insistir en los valores de los individuos originales y en la importancia de desarrollar el carácter, parecería estar coincidiendo con los valores victorianos vinculados a la *selfreliance* y a la formación del carácter. Pero por otro lado, Mill se separa de estos valores victorianos, derivados del cristianismo protestante. Mill denuncia con vehemencia la concepción calvinista o agustiniana del yo, en la que el valor máximo reside en el autocontrol y en la que los impulsos naturales son considerados como fuentes de tentación, como seductoras voces que conducen al pecado. Y es esta concepción precisamente la que Mill considera que genera una sociedad conformista, en la que los individuos, habiendo destruido o reprimido en sí mismos sus deseos, dejan que sus acciones se guíen por lo que resulta convencional para la gente de su posición social. Mill, por tanto, condena la conformidad que resulta del intento de suprimir o aniquilar los deseos profundos que configuran la individualidad. Su concepción del individuo implica un rechazo explícito de las enseñanzas morales del protestantismo inglés y de la sociedad de su época, que él considera conformista, sin vitalidad, excepto para los negocios [3].

[3] *Sobre la libertad*, 108-109; *vid.* Collini, 1989, xiii.

En su defensa de la individualidad frente a la sociedad, Mill se pregunta si se puede aplicar al terreno de la acción lo que él había afirmado antes sobre la libertad de pensamiento. Al analizar ésta, Mill había establecido efectivamente que no podemos permitirnos suprimir ninguna opinión expresada por una minoría y había dado tres razones para fundamentar su tesis: *a)* si la opinión generalmente aceptada es falsa y la opinión de la minoría es verdadera, suprimir esta última implicaría afirmar nuestra propia infalibilidad, lo cual daña a la humanidad; *b)* si la opinión generalmente aceptada es verdadera y la de la minoría es falsa, la supresión de esta última privaría a los que mantienen la opinión comúnmente aceptada de un medio de conocer por qué la suya es verdadera; *c)* y si, como ocurre en la mayoría de los casos, tanto la opinión generalmente aceptada como la de la minoría son una mezcla de verdad y de falsedad, la eliminación de una opinión sería inmiscuirse en ese proceso competitivo entre las opiniones, a través del cual una generación aprende de los errores de las otras *(Sobre la libertad)*. Esta visión de la libertad de pensamiento se basa, en último término, en la concepción asociacionista de la mente: la mente aprende a captar la verdad al cotejar la propia opinión con la de los otros. Y para Mill no existe otro camino para llegar a la verdad; el hábito de corregir y de completar las propias ideas, comparándolas con otras, es el único fundamento estable de una justa confianza en todo aquello que se desee conocer a fondo (*Sobre la libertad*, 33).

¿Vale este mismo principio de la libertad de pensamiento para las acciones de los hombres? La posición de Mill a este respecto se basa en la distinción que efectúa entre acciones del individuo que sólo le afectan a él mismo y acciones que perjudican a los demás. El individuo no debe dar cuenta de sus actos a la sociedad, dice, si no interfieren para nada los intereses de ninguna otra persona más que la suya. Pero de los actos perjudiciales a los intereses de los demás, el individuo es responsable y puede ser sometido a una sanción si la sociedad lo juzga necesario para protegerse. Cuando haya un daño o peligro de

un mal para otro individuo o para el público en general, el caso se sale ya del dominio de la libertad individual y pasa al de la ley. Pero si hay un daño para el agente mismo, sin violar ningún deber hacia la sociedad y sin perjudicar a nadie más, la sociedad puede y debe soportar este inconveniente por amor de ese bien superior que es la libertad humana (*Sobre la libertad*, 122).

El ensayo *Sobre la libertad* recibió críticas hostiles cuando se publicó y desde entonces ha conocido siempre una crítica más o menos poco simpática. El motivo recurrente en estas críticas es que Mill afirma que existen algunas esferas privadas en las que las acciones del individuo no tienen ningún efecto o consecuencia para los otros, y que este principio, sin embargo, si se lo toma como base para la legislación, no puede realizarse en la práctica. A este respecto hay que hacer dos distinciones en Mill: Mill argumenta que es perfectamente aceptable y deseable que nos interesemos por el bienestar de los otros, pero no es aceptable que lo hagamos por la fuerza contra la voluntad del individuo, incluso aunque estemos convencidos de que es para su bien (*Sobre la libertad,* 112). Segunda: Mill reconoce que casi todas nuestras acciones afectan a los otros, en un sentido amplio, pero él separa, como base para la intervención, sólo aquellas que dañan a los otros. Es verdad que es difícil trazar una línea divisoria entre las acciones que dañan a los otros y las que no. Lo importante desde la posición de Mill no es que su principio nos permita trazar una línea clara y firme entre esas distintas acciones, sino que traslada el peso de la prueba a quienes proponen restringir la libertad de los individuos. Son aquéllos los que tienen que mostrar que existe un daño para los otros. Y además lo que sí queda claro en Mill es que se excluye la intervención sobre cualquier otra base. Sólo acepta la del daño a los otros.

5. Sobre el gobierno representativo

En los primeros capítulos de *Consideraciones sobre el gobierno representativo* (1861), Mill intenta elaborar un ideal de forma de gobierno, aunque en *A System of Logic*, libro VI, había escrito que no se podía discutir en abstracto las formas de gobierno. En *Consideraciones...* pretende construir la mejor forma de gobierno desde la que se puedan juzgar y valorar los méritos de las distintas formas de gobierno concretas. Mill intenta, por tanto, crear un espacio teórico donde sea posible discutir cuál sea la mejor forma de gobierno. Esta intención nos la confirma en su *Autobiografía*, donde manifiesta que se había propuesto escribir el libro para mostrar que el gobierno representativo es la mejor forma de gobierno.

Para Mill, efectivamente, la mejor forma de gobierno es el gobierno representativo. A este tipo de gobierno llega en aplicación de los criterios que, según él, deben decidir cuál es la mejor forma de gobierno. Estos criterios vienen dados por las funciones que ha de cumplir un buen gobierno. No le sirven en esta búsqueda de las funciones del buen gobierno las categorías de orden y progreso, pues estas categorías son, según él, previas y son realmente categorías que no se oponen entre sí, sino que son *más* bien similares, ya que se refieren a mantener o conservar los bienes y a aumentarlos, respectivamente. Lo que favorece el orden puede favorecer el progreso.

Estos dos criterios, estas dos funciones, que caracterizan al buen gobierno son los siguientes: en primer lugar, el fomento, la promoción de las buenas cualidades de los individuos. Esta referencia a los individuos es el primer criterio, pues de qué sirven las instituciones, se pregunta, si fallan los individuos. El fomento de las cualidades de los individuos se refiere a todo tipo de cualidades, morales, intelectuales, activas (en el sentido de Bentham). Dicho en otros términos, buen gobierno será el que fomente el carácter de los individuos, y carácter, en su sentido victoriano, viene a ser sinónimo de vigor e indepen-

dencia de opinión, que había reclamado en el ensayo *Sobre la libertad*. El segundo criterio -para determinar un buen gobierno es cómo éste aprovecha, cómo saca partido de esas buenas cualidades de los individuos, es decir, cómo emplea las facultades y cualidades existentes en la sociedad. Y, para Mill, la forma de gobierno que puede responder mejor a estas dos funciones es el gobierno representativo, al que llama también gobierno popular (*Consideraciones...*, 35). Esta es la forma de gobierno mejor, porque es la que mejor satisface la doble función con la que juzga al gobierno, la función de educación y de mejora del carácter de los individuos y la función de actuar como mecanismo para dirigir los asuntos colectivos; función de mecanismo en la que es decisivo cómo el gobierno lleva los asuntos colectivos y cómo los individuos pesan sobre ese gobierno actuante sobre los asuntos colectivos. Para Mill no presenta ninguna duda que esta función de mecanismo donde mejor se puede realizar es en el gobierno representativo; atendiendo a la función de educación del carácter, sin embargo, las formas de gobierno tendrían que ser muy diferenciadas al tener que tomar en cuenta el grado o nivel de progreso de cada país, pero en cualquier caso Mill adelanta que esa función educativa donde mejor se puede realizar es en alguna variedad del gobierno representativo.

La definición de gobierno representativo presenta a éste como aquella forma de gobierno «que inviste de la soberanía a la masa reunida de la comunidad, teniendo cada ciudadano no sólo voz en el ejercicio del poder, sino, de tiempo en tiempo, intervención real por el desempeño de alguna función local o general» (*Consideraciones...*, 34-35). Más adelante escribe que el gobierno representativo significa «que la nación, o al menos una porción numerosa de ella, ejerza, por medio de diputados que nombra periódicamente, el poder supremo de la inspección e intervención; poder que en toda Constitución debe residir en alguna parte. La nación debe poseer este poder en el sentido más absoluto de la palabra. Debe ser dueña, cuan-

do lo desee, de todas las operaciones del Gobierno» (*Consideraciones...*, 54).

La forma de gobierno representativo la opone a despotismo, forma de gobernar que no promueve las facultades morales, intelectuales y activas de los individuos (*Consideraciones...*, 69), y bajo la que la «nación como colectividad y los individuos que la componen no tienen ninguna influencia sobre su propio destino» (*Consideraciones...*, 31). El rechazo del despotismo lo fundamenta, por tanto, aludiendo al tipo de hombre que se desarrolla bajo una forma de gobierno en la que las personas no tienen voluntad en lo que afecta a sus intereses colectivos, teniendo que obedecer a una voluntad que no es la suya y que lo resuelve todo por ellos. Sólo, dice, podría aceptarse el despotismo como un medio para alcanzar un fin transitorio, para allanar los obstáculos que se encuentran entre la nación y su libertad, como hicieron Solón o Pitaco (*Consideraciones...*, 34).

Las razones que Mill ofrece para justificar que el gobierno representativo o popular satisface los criterios según los que hay que medir un buen gobierno son, fundamentalmente, dos: la primera es que solamente cuando las personas afectadas dirigen sus propios intereses, éstos no quedan desatendidos, y segunda, que la prosperidad general aumenta y se difunde de manera creciente cuanto más variadas e intensas sean las facultades consagradas a su desarrollo. La máxima que resume su argumentación es que «cada uno es el único custodio seguro de sus derechos e intereses», máxima que, aunque muchos la tachen de expresión del egoísmo universal, Mill la considera siempre válida, y cuya máxima contraria —anteponer los intereses de los otros a los propios— sería expresión del comunismo (*Consideraciones...*, 35).

A pesar de considerar al gobierno representativo como la mejor forma de gobierno, piensa Mill que no es conveniente para cualquier pueblo. El gobierno representativo está ligado a las condiciones o nivel de civilización logrado por un pueblo. No es posible donde no concurran estas condiciones fundamentales: que el pueblo esté dispuesto

a aceptar esta forma de gobierno, que el pueblo tenga capacidad y voluntad para hacer todo lo necesario para mantenerlo y que tenga capacidad y voluntad para cumplir los deberes que esa forma de gobierno impone (*Consideraciones...*, 44). En realidad, las consideraciones generales de Mill sobre la mejor forma de gobierno están relacionadas directamente con su visión de la forma de gobierno en la Inglaterra de los años sesenta del siglo XIX. Mill piensa que Inglaterra se adapta mejor que ningún otro país al gobierno representativo, y las razones que aduce remiten tanto a consideraciones antropológico-culturales como político-constitucionales. Para Mill, Inglaterra es un pueblo que se muestra contrario a que se ejerza sobre él cualquier poder que no se halle sancionado por la tradición; es un pueblo que no experimenta una pasión personal por el Gobierno y prefiere que esta función la realicen aquellos a los que él elige como una consecuencia natural de su posición social; los ingleses, dice, encuentran satisfacción en ser gobernados por clases elevadas de la sociedad, a la vez que no tienen ninguna sumisión personal a esas mismas clases y no están pendientes del «corretaje de cargos públicos», es decir, no tienen espíritu burocrático (*Consideraciones...*, 52-53); el poder más fuerte en la Constitución inglesa es el pueblo y «los poderes que el pueblo abandona en manos de los que no son directamente responsables ante el pueblo deben considerarse como precauciones que el poder dominante permite sean tomadas contra sus propios errores; estas precauciones han existido siempre en todas las democracias bien constituidas. Las contenía en gran número la constitución ateniense y no faltan tampoco en la de los Estados Unidos» (*Consideraciones...*, 55).

De las cuestiones que trata dos son especialmente significativas: la función del Parlamento y su posición sobre el sistema electoral.

En la cuestión del sistema electoral, Mill está a favor de la revisión del sistema mayoritario con la introducción del proporcional. Su posición a favor del sistema proporcional la fundamenta en la necesidad de que las minorías

instruidas puedan ser oídas también en el Parlamento. El sistema mayoritario, al dar todo el poder a la mayoría numérica, excluía a las minorías más débiles. Mill, por el contrario, piensa que las minorías, y mientras continúen siéndolo, deben tener menos votos, pero no deben ser suprimidas. Es preciso que un grupo de electores que sume un determinado número debe tener un representante de su propia elección en el Parlamento. Esta posibilidad, que descubrió en el libro de Hare (*Treatise of the Election of Representatives*, 1859), se le presenta como la solución para que las minorías instruidas puedan entrar en el Parlamento sin que lo hagan como una clase o estamento diferenciado, creando consiguientemente recelos. Con el sistema proporcional podrían entrar en el Parlamento gracias a idéntica fracción numérica que otros grupos, y aunque en cuanto dimensión numérica fuera reducida, como poder moral pesaría mucho más en virtud de su saber y de la influencia que este saber le proporcionaría (*Consideraciones...*, 94)[4]. En cuanto al voto activo, hay que recordar su propuesta de extender el derecho a voto a las mujeres en las mismas condiciones que a los varones.

6. John Stuart Mill en la evolución del liberalismo inglés

Con John Stuart Mill entran en la tradición liberal inglesa algunas ideas nuevas que van a permitir un acercamiento en los liberales posteriores a planteamientos que los primeros liberales radicales habían rechazado o no habían tomado en consideración. Una de estas ideas es la concepción de la libertad. Antes de Mill se había entendido como una libertad de acción, necesaria para el descubrimiento y la consecución de sus intereses materiales por cada individuo. Mill, en cambio, la entiende como juego libre para la originalidad espiritual de cada

[4] Contra su propuesta de sistema proporcional, Bagehot, 1967.

individuo, que es la que puede constituir una sociedad rica.

También su visión del gobierno representativo significa una novedad. Antes se miraba el autogobierno como la libertad del pueblo para perseguir sus propios intereses egoístas a costa de los intereses siniestros de clases y grupos. Mill concebía las instituciones representativas como la condición necesaria de esta energía individual de la mente y del carácter que debe ser desarrollado en todas las actividades humanas y que sólo puede desarrollarse si se extiende el área del pensamiento y de la voluntad individual para abarcar los asuntos de toda la comunidad. Su filosofía encontró espacio para los sindicatos y también para la intervención del Estado. Pero, reconocidas todas estas importantes aportaciones, es verdad que Mill continuó como un profeta de la libertad vacía y del individuo abstracto. No tenía una filosofía clara de los derechos del individuo, a través de los cuales la idea de la libertad logra una significación concreta; no tenía una idea clara del todo social, en cuya realidad la antítesis entre Estado e individuo adquiere una nueva dimensión. Se necesitaba una nueva filosofía. Los liberales de la década de los ochenta, como Thomas Green, elaborarían esa nueva filosofía liberal en Inglaterra.

7. El pensamiento liberal en la Francia de la Restauración 1814-1830: Benjamin Constant

El pensamiento liberal en la Francia de la Restauración, aunque enlaza con planteamientos ilustrados y del 1789, está muy influido por los efectos de la Revolución y del Imperio napoleónico. Benjamin Constant, el teórico más decisivo para el pensamiento liberal durante la Restauración, va a redefinir la relación entre el individuo y el Estado, que se había vuelto muy problemática durante la Revolución y la dictadura.

La Francia postnapoleónica vive en realidad, desde la

Charte constitutionnelle otorgada por Luis XVIII el 4 de junio de 1814, un compromiso de la dinastía con la sociedad salida del período revolucionario y napoleónico, pues se mantiene lo esencial de las reformas del período anterior —el Código civil, el Concordato, la venta de los bienes nacionales y el sistema administrativo napoleónico—. Aunque se habían eliminado los cimientos del viejo feudalismo, no desaparecía la influencia de la nobleza, ya que se reintegraban las antiguas dignidades nobiliarias y los nobles seguían poseyendo grandes propiedades de tierra. Pero la clase gobernante va a ser ya la burguesía, básicamente terrateniente, pero ensanchada con propietarios procedentes del sector comercial y de la manufactura.

A esta situación histórica está referida la obra política de Benjamin Constant (1767-1830), nacido en Lausanne, seguidor de Sieyés y Talleyrand, miembro del Tribunado napoleónico, crítico del sistema napoleónico y, a pesar de ello, consejero de Estado durante los «Cien días» de Napoleón, para quien redactó el *Acte Additionnel aux Constitutions de l'Empire* —que nunca entró en vigor—, diputado en los períodos 1819-1822 y 1824-1830, guía intelectual de la revolución de 1830. Su pensamiento político estaba ya plenamente desarrollado hacia 1814, cuando publicó *De l'Esprit de Conquête et de l'Usurpation,* en la que muestra la relación interna existente entre la conquista del poder por un dictador y la corrupción de la nación por el que Constant denomina espíritu militar. Poco después publicó *Réflexions sur les constitutions, la distribution des pouvoirs et les garanties dans une monarchie constitutionnelle* que fue considerado como un comentario liberal de la *Charte constitutionnelle.* Su pensamiento político-constitucional lo expuso de una manera más sistemática en 1815 en un libro titulado *Principes de politique.* Partiendo de la Constitución existente, la *Charte,* Constant quiere mostrar a sus contemporáneos cómo la mera forma de una Constitución— siempre que reúna unos requisitos mínimos— se puede llenar con espíritu liberal, se puede interpretar en el sentido de que sea realmente garante de la libertad individual. No siendo

importante para él la forma del Estado y encontrando la máxima contraposición entre un Estado constitucional y un Estado despótico, consideraba que «la liberté peut exister pleine et entière sous une monarchie constitutionnelle» (*Cours,* prólogo).

Todas las consideraciones político-constitucionales de Constant parten de la preeminencia absoluta de la libertad individual. En ella descansan tanto la moral privada como la pública, así como las expectativas del comercio y de los oficios; sin libertad individual, escribe Constant, no existen para los hombres la paz, ni la felicidad, ni la dignidad personal (*Cours,* I, p. 317). Desde este principio combate el poder ilimitado del Estado a que había conducido la interpretación rousseauniana de la voluntad general. Constant puede aceptar que el poder del Estado proceda del pueblo, pero eso no debe implicar necesariamente que sea un poder ilimitado. Lo que Constant pone en duda y combate es que del principio de que todo poder viene del pueblo se deduzca la conclusión de que todo acto del poder político, por tener éste su origen en el pueblo, sea también legítimo. Constant piensa, por el contrario, que puede ser ilegítimo. Por eso ataca frontalmente a Rousseau, cuyo *Contrato social* califica como —«el más terrible instrumento de todos los géneros de despotismo» (*Oeuvres,* 1105).

La libertad individual la entiende Constant como independencia del individuo y disfrute de esa autonomía individual, que él contrapone al concepto de libertad de los antiguos. En esta contraposición entiende que la libertad de los antiguos, con la activa participación de los ciudadanos en la vida política y con la presencia y preeminencia de la comunidad sobre el individuo, no es adecuada para las circunstancias históricas modernas. Los modernos entienden la libertad como el disfrute de su independencia individual y aspiran a que esa libertad esté políticamente garantizada [5].

[5] Este es el tema de la conferencia que Constant pronunció en el Ateneo Real, de París, en 1819: «De la liberté des anciens comparé à celle des modernes.»

En su teoría política se destaca como su aportación más original la doctrina del «poder neutral» de la corona. La posición constitucional del monarca en un Estado constitucional moderno tenía que hacer compatible el mantenimiento de la corona, pero al mismo tiempo sin que reprodujera la situación anterior a la Revolución. La solución creyó haberla encontrado en la distinción entre *auctoritas* y *potestas,* es decir, entre autoridad política y poder político efectivo. La corona sería, según Constant, un *pouvoir neutre,* un poder de *auctoritas* sin desempeñar ningún poder político directamente, separado claramente del poder ejecutivo. Su función es velar por el cumplimiento de la constitución, por el equilibrio entre los otros poderes del Estado. Y para esta función posee algunos poderes como el derecho de veto o el derecho de disolución del parlamento.

Elemento asimismo esencial del constitucionalismo de Constant es la división de poderes. Además del *pouvoir neutre* distingue Constant el poder ejecutivo *(pouvoir exécutif),* el poder que representa el factor de la continuidad, es decir, un cuerpo hereditario *(le pouvoir représentatif de la durée),* el poder que representa a la opinión pública, es decir, un parlamento elegido *(le pouvoir représentatif de l'opinion)* y el poder judicial *(le pouvoir judiciaire).* Ninguno de estos poderes puede tener todo el poder del Estado. Debe haber, por tanto, un equilibrio entre ellos, equilibrio que está encomendado al monarca como poder neutral. (*Principios,* 20). Esa multiplicidad de poderes en el Estado es una nota esencial y característica del Estado constitucional, y la soberanía del Estado son todos ellos. No es soberana la nación y su ficticia voluntad general, sino «la nation représentée par les éléments constitutives des divers pouvoirs à la tête desquels est placé le roi» (*Discours,* I, p. 368).

Una monarquía constitucional requiere la responsabilidad de los ministros en lo que se refiera «al abuso o el mal uso de su poder legal» (*Principios,* 74); «la responsabilité ne porte que sur le mauvais usage d'un pouvoir legal» (*Cours* II, 59, 86). Todos los demás delitos que

pueda cometer un ministro deben ser juzgados como los de una persona particular. Las relaciones entre poder ejecutivo y parlamento que Constant considera indispensables en una monarquía constitucional deben estar basadas en la existencia de un gobierno homogéneo (salido del parlamento), de una mayoría parlamentaria estable y una oposición diferenciada de esa mayoría. En esa situación, ningún gobierno podrá mantenerse si no cuenta con la mayoría de los votos en el parlamento (a menos que se convoquen nuevas elecciones y sean éstas las que decidan sobre la confianza otorgada a ese gobierno) (*Principios,* 94). Pero el poder del parlamento en Constant, al que dota de iniciativa legal y de capacidad para exigir responsabilidad al gobierno, debe ser también un poder limitado para que los representantes de la nación no se conviertan en sus tiranos. El poder de las Cámaras queda limitado por el derecho de disolución de las mismas atribuido al rey, por la existencia de una segunda cámara —en la que la nobleza tiene una representación hereditaria— y también por unos jueces independientes, que están sometidos a su vez a las leyes. La base social de este sistema político viene definida para Constant por la propiedad, que se convierte en el criterio detérminante de los derechos políticos. Y, aunque Constant considera que la propiedad es una convención social, no un derecho anterior a la sociedad, no por ello le parece menos sagrada, inviolable y necesaria (*Principios,* 121).

El sistema, político-constitucional que Constant elabora desde la afirmación radical del individuo y sus libertades debe garantizar precisamente estas libertades, pues «los pueblos, al ser libres, se hacen más humanos». Para Constant, sólo un sistema político liberal corresponde a la dignidad del hombre, y él tenía el convencimiento de que el poder ilimitado corrompe al hombre y de que el poder y el derecho representan un antagonismo irremediable.

8. El liberalismo en Alemania (1815-1848)

El liberalismo político alemán se desarrolló en unas condiciones históricas muy específicas, que se convirtieron, en muchos sentidos, en una hipoteca y una carga. El primer condicionamiento básico lo constituía el relativo atraso económico de los Estados alemanes en comparación con Francia e Inglaterra, de donde provenían, por otra parte, las teorías liberales más influyentes. Otra característica dominante en los primeros liberales alemanes fue su confianza en el Estado reformista. Creían que sólo con la ayuda del Estado, con la actuación decidida de éste, se podría reformar la sociedad tradicional. Esta confianza en el Estado se correspondía asimismo con el rechazo liberal de la revolución como medio de hacer los cambios en la sociedad y en la política. Ese rechazo de la revolución, compartido por todos los liberales alemanes, provenía de la época del Terror jacobino y del despotismo napoleónico, en que veían que se había transformado aquél y que los alemanes habían experimentado además como una invasión extranjera. En este sentido se puede divisar una línea de continuidad en Alemania entre el absolutismo ilustrado, la burocracia reformista de las primeras décadas del siglo XIX y el programa, al menos en parte, de los propios liberales. Esta proximidad del primer liberalismo al reformismo burocrático creó en los liberales una propensión al compromiso, que les llevó en ocasiones a adoptar acuerdos incluso con fuerzas de la vieja sociedad, cuando lo consideraron necesario.

Estas afirmaciones anteriores no pueden ocultar, en ningún caso, el hecho de que, en correspondencia con la fragmentación política de la Europa central de habla alemana y con la diferenciada organización política de los distintos Estados alemanes, se desarrollaron realmente varios modelos de liberalismo, diferenciados entre sí tanto en sus aspectos políticos como sociales. En aquellas regiones en las que, entre 1800 y 1815, se habían roto los antiguos lazos políticos y en donde se habían desarrollado movimientos de oposición al sistema político vigente

—era el caso de Renania, de Baden, del Palatinado bávaro, de algunas regiones de Württemberg y de Hannover— el liberalismo (constitucional) se extendió rápidamente. En Sajonia y en Prusia Oriental se desarrolló, sin embargo, un liberalismo aristocrático próximo al de los *whigs* ingleses. En Prusia y en los centros burocráticos del *Rheinbund* (Confederación del Rin) el llamado «liberalismo burocrático» tuvo una vida más larga que en otros Estados. En Leipzig, en Colonia, en Aquisgrán se configuró, por otra parte, un liberalismo burgués, de empresarios y banqueros, que en sus planteamientos constitucionales tenía, sin embargo, muchos elementos comunes con el liberalismo del Sur. Junto a esta variedad de modalidades del liberalismo, dependiente de la diferente situación política de los distintos Estados alemanes y causante de serias dificultades para la creación de un movimiento liberal uniforme, es preciso añadir que la política de restauración, impulsada sobre todo por Metternich, frenó considerablemente la difusión del liberalismo, especialmente entre los años 1819 y 1830.

Combinando un criterio cronológico con otro que tenga en cuenta los contenidos ideológicos se puede hablar de tres tipos de liberalismo: burocrático, constitucional y radical[6]. Teniendo presente la variedad de los liberalismos alemanes es claro que no se puede reducir el liberalismo alemán al «liberalismo burocrático» de los funcionarios, hacedores de las reformas «desde arriba» y tampoco se puede calificar el liberalismo alemán con carácter general de un movimiento «burgués». El liberalismo atravesaba, en realidad, a muchos grupos y capas sociales, cuya complejidad real quedaría desdibujada si se quisiera englobarla bajo el calificativo de *élites*. Junto a los sabidos representantes de la burguesía de la cultura y de la burguesía de la economía, los seguidores del movimiento liberal se reclutaban de un amplio espectro de la sociedad alemana, si bien la mayoría de los trabajadores no inde-

[6] K. G. Faber, «Strukturprobleme des deutschen Liberalismus im 19. Jahrhundert», en *Der Staat*, 1975, p. 201 y ss.

pendientes y de la población campesina estaba fuera de este movimiento; pero el centro de gravedad del liberalismo —en lo que respecta a los grupos de la producción económica— no estaba en los empresarios y banqueros, sino, más bien, en los pequeños productores y comerciantes [7].

1) *Liberalismo burocrático*

Este calificativo se aplica al pensamiento y a la actuación de los funcionarios reformadores que, desde los primeros años del siglo XIX, acometieron la eliminación de las ataduras feudal-estamentales del Estado, es decir, emprendieron un proceso de reformas tendentes a la supresión de los poderes intermedios tradicionales existentes entre el Estado y el súbdito. Estos reformadores aspiraban a la creación de una ciudadanía moderna, cuya columna vertebral tenía que ser el mayor número posible de propietarios, políticamente iguales y activos. Ellos mismos se convirtieron en portavoces de los intereses colectivos. La caracterización de los funcionarios que ofrece Hegel en su *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [8] —como «estamento universal» que se ocupa como de un asunto propio de los intereses generales de la sociedad— correspondía realmente a la conciencia que de sí mismos y de su función tenían los funcionarios reformadores alemanes.

Hubo diferencias, sin embargo, entre el reformismo burocrático del norte de Alemania y del sur. En Prusia, las reformas no culminaron con el establecimiento de una Constitución y un parlamento, mientras que los Estados del sur de Alemania (Baviera, Baden, Württemberg, Hessen) se dotaron de Constituciones nuevas, con las que los monarcas quisieron lograr una integración, sobre esa nueva base, de los súbditos de sus nuevos territorios

[7] H. U. Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Munich, 1987, vol. 2, pp. 430-431.

[8] Hegel, *Principios de la filosofía del derecho* (1821). Trad. cast., Buenos Aires, 1975, párrafo 205, p. 244.

obtenidos en el Congreso de Viena (1815). En todo caso, en los años treinta, se puso claramente de manifiesto que la modernización de los funcionarios no coincidía con las aspiraciones de la opinión pública liberal, pues ésta demandaba una emancipación de la sociedad que culminase en el logro de una representación política en el Estado.

2) *Liberalismo constitucional*

El calificativo de «constitucional» destaca una característica esencial del primer liberalismo alemán, pues éste fue, antes que nada, un movimiento político-constitucional. En el primer plano de sus aspiraciones estaba la consecución de una Constitución donde tuviese cabida una representación popular y donde se pudiese realizar una sociedad de ciudadanos libres e iguales. La fundamentación de la constitución —y del Estado, en general— no fue uniforme entre los liberales alemanes, pues junto a una orientación racionalista se puede constatar otra orientación historicista-organicista.

Concepción del Estado

En la teoría del Estado, los liberales del suroeste de Alemania acuñaron un concepto de Estado referido directamente a la vida racional del hombre, el *Rechtsstaat* (Estado de derecho). Fue Robert von Mohl (1799-1875) quien hizo una elaboración más completa de este *Rechtsstaat*. Partiendo de que el hombre es un ser cuyo fin terrenal es «la formación lo más completa y armónica posible de todas sus potencialidades y fuerzas», entiende al Estado de derecho como un género de Estado que tiene como objetivo «ordenar de tal manera la vida colectiva que cada uno de sus miembros sea apoyado y estimulado en grado máximo en el ejercicio y aprovechamiento de todas sus fuerzas, libre e integralmente» (*Polizeiwissenschaft*, 1832-1833, vol. I, p. 8). El apoyo del Estado al

individuo es considerado importante y Mohl da un nuevo fundamento para la actividad de *policía* por parte del Estado, al convertir a ésta en un instrumento para la realización de los fines racionales del hombre: «¿quién querría vivir y podría vivir en un Estado que sólo administrara justicia y ninguna ayuda de policía?», se pregunta Mohl (*Polizeiwissenschaft*, 1832-1833, vol. I, p. 9, nota 1). Mohl no encuentra, por ello, motivo para contraponer *Rechtsstaat* y actividad de policía, pues con un Estado meramente legal sería imposible la realización total del hombre. Por eso «carece de sentido hablar de Estado-policía como de algo en sí equivocado y a eliminar, contraponiéndolo a *Rechtsstaat*. El Estado tiene que ocuparse tanto de la policía como del derecho» (*Polizeiwissenschaft*, 3.ª ed., 1866, nota 4, párrafo 9). Con esta concepción del Estado de derecho, Mohl rechaza expresamente el planteamiento kantiano y humboldtiano del *Rechtsstaat* —que limita la actuación del Estado a proporcionar la seguridad jurídica de los individuos— y enlaza con la tradición teórica de la ciencia de la policía del siglo XVIII y con la práctica política de intervencionismo reformista estatal de las primeras décadas del siglo XIX en Alemania. En esta simbiosis, problemática sin duda, de *Obrigkeitsstaat* (Estado autoritario) y desarrollo del hombre y de la sociedad civil radica una de las notas características del concepto alemán de *Rechtsstaat* que no tiene correspondencia en otras lenguas; el *rule of law* del derecho anglosajón no tiene un contenido conceptual paralelo y la ciencia jurídica francesa no conoce un término y concepto comparable [9].

Una concepción historicista y organicista del Estado, sin embargo, la encontramos en Friedrich Christoph Dahlmann (1785-1860), quien en su libro *Die Politik* (1835) no infiere la idea del Estado de principios abstractos sino que la explica en la realidad concreta de los Estados his-

[9] *Vid.* E.-W. Böckenförde, «Entstehung und Wandel des Rechtsstaatsbegriffs», en E.-W. Böckenförde, *Staat, Gesellschaft und Freiheit*. Frankfurt, 1976, p. 66, nota 4.

tóricos. Para él, el Estado es un orden originario, un organismo, una persona unida material y espiritualmente (*Die Politik,* 1835, párrafo 6). Y, siguiendo a Edmund Burke, encuentra en la constitución inglesa el testimonio ejemplar de un derecho surgido históricamente, en el que Dahlmann considera realizada la unión de la vieja libertad de los germanos y la libertad «civil» de los modernos.

Monarquía constitucional

Aunque la concepción del Estado descanse para los liberales en fundamentos distintos, la afirmación de la «monarquía constitucional», sin embargo, es compartida por todos, aunque la significación jurídica y política de ésta fuera diferente para unos y otros. Si Dahlmann defendía un modelo constitucional en el que los conflictos se solucionarían por la vía de la cooperación armonizadora dentro del Estado, los liberales del suroeste, como Karl von Rotteck (1775-1840), desarrollaron una doctrina de la monarquía constitucional en la que se destacaba en un primer plano el dualismo entre el gobierno y la representación popular, aunque ya algunos liberales de la primera época formularon algunas propuestas para la superación de ese dualismo a través del sistema parlamentario. Es el caso de Karl Salomo Zachariä (*Vierzig Bücher vom Staat,* 1830-1832) y del ya mencionado Robert von Mohl, el cual abogó muy decididamente por un sistema parlamentario, en el que el gobierno se compusiera según la mayoría de la cámara de diputados, para evitar la corrupción en la que desembocaba el dualismo gobierno-parlamento [10].

[10] *Vid.* Mohl, «Das Repräsentativsystem, seine Mängel und die Heilmittel» (1852), en Rotteck y otros, *Liberalismo alemán en el siglo XIX, 1815-1848.* Madrid, 1987, p. 175.

Derechos individuales

En el centro de las reivindicaciones liberales se situaban los derechos individuales, sobre todo la libertad de conciencia y de religión y la seguridad de la persona y de la propiedad, revistiendo una especial significación la libertad de prensa y la libertad de asociación. No formaba parte de este catálogo liberal, sin embargo, el sufragio igualitario. Los liberales exigían igualdad ante la ley, pero no la igualdad externa en propiedad y poder. La igualdad jurídica la entendían muy alejada de la «nivelación despótica» (Pfizer), y las limitaciones al sufragio no las consideraban en ningún caso como una conculcación de la igualdad jurídica. El criterio que Rotteck utiliza para fundamentar el derecho al voto es el de «la independencia para ganarse la vida, es decir, la independencia respecto al favor de otras personas. Quien obtiene su sustento sólo en virtud de ese favor —de determinadas personas en concreto— ya no tiene por lo general una voluntad libre y así, cuando es llamado a una votación, sólo hace que reforzar el voto de su señor» [11]. Especial significación tenía para los liberales la garantía de la propiedad, pues sin ella, afirmaba Rotteck, no sería posible ni la civilización ni los bienes espirituales y morales que ésta trae consigo» [12].

El ideal liberal de una «sociedad de ciudadanos»

Los liberales alemanes aspiraban a la creación de una sociedad «de ciudadanos» («bürgerliche Gesellschaft»), en la que la imagen del ciudadano —independiente, capaz por tanto de asumir responsabilidades políticas— encerraba

[11] Rotteck, «Census, insbesondere Wahlcensus» (1836), en Rotteck y otros, *Liberalismo alemán en el siglo XIX, 1815-1848*. Madrid, 1987, p. 67.

[12] Rotteck, «Eigenthum, Eigenthumsrechte, Vermögensrechte» (1837), en Rotteck y otros, *Liberalismo alemán en el siglo XIX, 1815-1848*. Madrid, 1987, pp. 52-53.

al mismo tiempo «una promesa y una misión para todos» («Langewiesche»: todos debían tener la posibilidad de lograr esa situación de ciudadano. Y este ideal de ser ciudadano de pleno derecho debía desplegar una gran fuerza de integración social. Esta «sociedad de ciudadanos sin clases, de personas medias, organizada sobre una base patriarcal» (Gall) estaba abierta a todos [13], y, en realidad, guardaba una íntima conexión con la sociedad existente en la época, es decir, una sociedad agraria con ciudades pequeñas y una organización artesanal de la producción, donde no abundaban el comercio a gran escala ni los bancos ni las fábricas.

Que el ideal de sociedad de la mayoría de los liberales alemanes no era una sociedad *bourgeoise* se pone también de manifiesto en la valoración que hacían del principio del *laissez-faire* para la producción económica. Este principio, uno de los determinantes del nuevo sistema capitalista en Inglaterra, no formaba parte, sin embargo, del programa político-social de los liberales alemanes mayoritarios. Estos no tenían nada que ver, en realidad, con ingleses. En vez de Inglaterra, el modelo para estos liberales el capitalismo y el liberalismo económico de los teóricos rales alemanes era Suiza con su preponderancia de individuos medios que cuidaban de una organización social equilibrada. Robert von Mohl advertía en 1835 de los peligros de la industrialización, de la nueva esclavitud que provoca y pedía una intervención masiva del Estado en la dinámica económica y social para integrar al obrero industrial en el sistema de la *bürgerliche Gesellschaft* de ciudadanos independientes e iguales [14]. Hubo, sin duda, también manifestaciones del liberalismo burgués, que se guiaban por los modelos ingleses, franceses y belgas, y

[13] Sobre este ideal de sociedad, *vid.* L. Gall, «Liberalismus und 'bürgerliche Gesellschaft'», en *Historische Zeitschrift* 220 (1975), pp. 324-356; también en L. Gall (ed), *Liberalismus*. Colonia, 1976, pp. 162-186. H. Sedatis, *Liberalismus und Handwerk in Südwestdeutschland*. Stuttgart, 1979.

[14] Mohl, «Über die Nachtheiles...», en *Archiv der politischen Ökonommie und Polizeiwissenschaft* (1835), pp. 141-302, esp. 158.

que, como Gustav Mevissen (1815-1899), estaban a favor de la industrialización, aceptando sus costes en desigualdad social y proletarización [15].

Liberalismo y nacionalismo

Uno de los objetivos fundamentales de los liberales alemanes en el período anterior a la revolución de 1848 era la creación de un Estado nacional, reivindicación que unían íntimamente a su aspiración a la libertad y al sistema representativo. La reclamación de la unidad nacional implicaba en los liberales una crítica al sistema político existente en la Confederación Germánica, dirigida y controlada por los Estados alemanes más cerrados a la libertad política y al sistema representativo —Austria y Prusia—. La aspiración a la unificación política de la nación significaba la superación de los múltiples Estados alemanes existentes —y de sus dinastías reinantes— para crear un solo Estado alemán que debería tener como fundamento una Constitución que, a diferencia de las existentes en los Estados de la Confederación, reconociera la libertad política y los derechos individuales. Desde la perspectiva de la propia lucha por lograr un Estado constitucional, el objetivo de la unidad nacional era asimismo un elemento esencial, pues las reivindicaciones político-constitucionales implicaban en su esencia la eliminación de los sistemas políticos no constitucionales, o aparentemente constitucionales, que recibían un apoyo cierto del hecho de la multiplicidad de Estados alemanes, presentándose la formación de un Estado alemán unido como el ideal para lograr esas reivindicaciones constitucionales. La libertad conducía a la unidad y la unidad hacía más posible la libertad. La reivindicación del Estado nacional, por tanto, constituía en los liberales alemanes un factor de emancipación.

---

[15] *Vid.* E. Fehrenbach, «Rheinischer Liberalismus und gesellschaftliche Verfassung», en W. Schieder (ed), *Liberalismus in der Gesellschaft des deutschen Vormärz*. Göttingen, 1983, pp. 272-294.

En este sentido hay que señalar que el concepto de nación que elaboraron algunos liberales contenía, a diferencia del concepto romántico de nación, una identificación entre nación y comunidad política. «Un pueblo —escribe Rotteck— que no tenga constitución no es, en el sentido noble de la palabra, un pueblo; es un rebaño de siervos o de criados; es un colectivo, una suma de súbditos, pero no un todo vivo» [16]. La vinculación entre Estado nacional y libertad del pueblo se encuentra también en Paul Achatius Pfizer (1801-1867), quien —en las antípodas del nacionalismo patriótico de las guerras de liberación contra Napoleón— afirma que «nacionalidad y libertad personal deben ir unidas en el futuro; habría que reconocer, al fin, que toda la grandeza de Francia consiste en el hecho de que representa el principio de la libertad interior en unidad esencial con la libertad exterior. Ya es hora de que se reconozca y de que se vea que los franceses han llegado a ser los dirigentes de la civilización, el pueblo que da el tono en Europa, no por reconocer y predicar los principios de la libertad, sino porque los reconocen *como nación* y los apoyan ;con todo el peso de su nacionalidad» [17]. Un planteamiento similar se escuchó y celebró en la multitudinaria y significativa fiesta de Hambach, en mayo de 1832, en la que participaron miles de ciudadanos, estudiantes, artesanos y también campesinos. Uno de los organizadores y uno de los principales oradores, Johann August Wirth, reclamaba «libertad, ilustración, *Nationalität* y soberanía del pueblo», y no sólo para los alemanes sino para los otros pueblos oprimidos de Europa, como los polacos. La unidad nacional sería el elemento común básico entre las distintas corrientes del liberalismo en los años cuarenta y durante la revolución de 1818-1849, si bien aquí se convertiría también en la causa fundamental del fracaso de la obra revolucionaria.

[16] Rotteck, «Ein Wort über Landstände» (1818), en *Gesammelte und nachgelassene Schriften,* 1841, vol. 2, p. 407.

[17] Pfizer, «Gedanken über die Aufgaben und das Ziel des Deutschen Liberalismus» (1832), en Rotteck y otros, *Liberalismo alemán en el siglo XIX, 1815-1848.* Madrid, 1987, pp. 109-110.

3) *El Radicalismo*

Durante los años treinta y cuarenta del siglo XIX se fue perfilando una división del movimiento liberal constitucional, con la formación de un «ala radical» —los demócratas—, que, sin embargo, en los años anteriores a la revolución de 1848 no se entendían a sí mismos como exponentes de una nueva teoría política, sino que se consideraban, más bien, como los continuadores del liberalismo, como sus auténticos intérpretes [18]. La división del liberalismo se plasmó en 1847 en sendos programas políticos distintos y se convirtió en una división insuperable durante la revolución de 1848. El programa de los demócratas, acordado en Offenburg en septiembre de 1847, reivindicaba, junto a los derechos individuales, una representación del pueblo en la Confederación Germánica, un ejército popular y un equilibrio entre capital y trabajo. Por su parte, el programa aprobado por los liberales constitucionales en Heppenheim, en octubre de 1847, concedía una atención especial a la necesidad de conseguir la unidad nacional y a las insuficiencias que para ese objetivo presentaba la Confederación Germánica; además de las reivindicaciones político-constitucionales tradicionales, se comprometían a analizar la situación de las clases más pobres y elaborar propuestas para un reparto justo de las cargas públicas y para la mejora de las pequeñas clases medias y de los obreros.

Entre los representantes del radicalismo cabe citar a Julius Fröbel (1805-1893), cuya obra *System der socialen Politik* (1847) presenta una amplia teoría sistemática de la sociedad y de la democracia. Pero los radicales, antes de la revolución de 1848, no tuvieron ningún grupo

[18] *Vid.* Peter Wende, *Radikalismus im Vormärz*. Wiesbaden, 1975, pp. 48 y ss. Wende estudia los radicales que durante la elaboración de la Constitución en la Paulskirche de Frankfurt (1848-1849) formaban el ala izquierda: Arnold Ruge, Julius Fröbel, Johann August Wirth, Gustav von Struve, Karl Hagen y Karl Nauwerk.

social que los apoyaran. Su crítica profunda significaba un alejamiento de la realidad existente y comportaba una carencia de influencia práctica.

BIBLIOGRAFIA

I. Obras

LIBERALISMO EN INGLATERRA

Bentham

The Collected Works of Jeremy Bentham, ed. J. H. Burns, J. R. Dinwiddy, F. Rosen, Londres, Oxford, 1968 y ss.
Fragmento sobre el gobierno, trad. cast., Madrid, 1973.
Tratados de legislación civil y penal, ed. preparada por M. Rodríguez Gil, Madrid, 1981.

James Mill

An Essay on Government (1820, 1824), Nueva York, 1955.
Elements of Political Economy, Londres, 1821, 3.ª ed. revisada, 1826.
History of India, 3 vols., Londres, 1817 (4.ª edición, 9 vols., 1848).

John Stuart Mill

The Collected Works of John Stuart Mill, ed. de J. M. Robson, Toronto, 1963-1989, 29 vols. (otros volúmenes de escritos varios e índice aparecerán en 1990).
Dissertations and Discussions, Londres, 1859-1875.
Principios de Economía Política. Con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social. Trad. cast. de la ed. inglesa de W. J. Ashley de 1909 (texto de la 7.ª edición, de 1871, última corregida por J. S. Mill), México (1943), 1951.
Sobre la libertad (1859), trad. cast., Madrid, 1971.
El utilitarismo (1863), trad. cast., Buenos Aires, 1974.
Del Gobierno representativo (1861), trad. cast., Madrid, 1985.
Autobiografía (1873), trad. cast., Madrid, 1986.
Capítulos sobre el socialismo y otros escritos (1879), trad. cast., Madrid, 1980.
La utilidad de la religión (1874), trad. cast., Madrid, 1986.

David Ricardo

Principios de Economía Política y Tributación (1817), trad. cast. de V. Andrés Alvarez, Madrid, 1973.

T. R. Malthus

Primer ensayo sobre la población (1798), trad. cast., Madrid, 1984.

II. Sobre los radicales filosóficos

Burkitt, F., *Radical Political Economy,* Brighton, Sussex, 1984.

Halevy, E., *La formation du radicalisme philosophique,* 3 vols., París, 1901-1904.

Hart, H. L. A., *Essays on Bentham, Jurisprudence and Political Theory,* Oxford, 1982.

Mazlish, B., *James & John Stuart Mill. Father and Son in the Nineteenth Century* (1975), New Brunswick (EE. UU.), Oxford, 1988.

Pendas, B., *Política y derecho en los orígenes del Estado constitucional,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1988.

Rosen, F., *Jeremy Bentham and Representative Democracy: a Study of the Constitutional Code,* Oxford, 1983.

Schumpeter, J. A., *Historia del análisis económico,* Barcelona, 1982.

Thomas, W., *The Philosophical Radicals: Nine Studies in Theory and Practice, 1817-1841,* Oxford, 1979.

III. Sobre John Stuart Mill

Laine, Michael, *Bibliography of Works on John Stuart Mill,* Toronto, 1982.

Una breve introducción general la ofrece William Thomas, *Mill,* Oxford, 1985; sustanciosa presentación de varios textos de Mill, en: J. Mill, *Liberty and Others Writings,* con introd. de S. Collini, Cambridge, 1989. La mejor obra global sobre su pensamiento social y político, J. M. Robson, *The Improvement of Mankind: The Social and Political Thought of John Stuart Mill,* Toronto/ Londres, 1968.

Para las relaciones de Mill con el pensamiento anterior y coetáneo, J. W. Burrow, *Whigs and Liberals: Continuity and Change in English Political Thought,* Oxford, 1988; D. Negro, *Liberalis-*

mo y socialismo. La encrucijada intelectual de Stuart Mill, Madrid, 1975. Para el concepto de ciencia de los fenómenos sociales, S. Collini, D. Winch, J. Burrow, *La política, ciencia noble. Un estudio de la historia intelectual del siglo XIX* (1983), trad. cast., México, 1987.

Sobre la economía de Mill, P. Schwartz, *La «nueva economía política» de John Stuart Mill,* Madrid, 1968. Sobre la concepción de la libertad, C. L. Ten, *Mill on Liberty,* Oxford, 1980, y J. Gray, *Mill on Liberty: A Defence,* Londres, 1983. El único libro global sobre el gobierno representativo, D. Thompson, *John Stuart Mill and Representative Government,* Princeton, 1976.

IV. Sobre el contexto histórico y las reformas parlamentarias

A. Briggs, *The Age of Improvement 1774-1874,* Londres (1959), 2.ª ed., 1962.

G. K. Clark, *The Making of Victorian England,* Londres, 1962.

——, *An Expanding Society: Britain, 1830-1900,* Cambridge, 1967.

J. B. Cronacher, *The Emergence of British Parliamentary Democracy in the 19th Century: The Passing of the Reform Acts of 1832, 1867 and 1884,* Londres, 1971.

E. Hobsbawn, *Industry and Empire: The Making of Modern English Society, 1750 to the Present Day,* Nueva York, 1968.

E. May, *Treatise on the Law, Privileges, Proceedings and Usage of Parliament* (1844), 1964, 17 ed.

V. Sobre la influencia de John Stuart Mill en el pensamiento posterior

Para su influjo sobre la formación del pensamiento fabiano, W. Wolfe, *From Radicalism to Socialism. Men and Ideas in the Formation of Fabian Socialist Doctrines, 1881-1889,* New Haven/Londres, 1975; su papel de hombre de transición, en E. Barker, *Political Thought in England 1848-1914,* Oxford, 1950 (reimpresión, 1980).

Liberalismo en Francia

I. Obras de Constant

Oeuvres de Benjamin Constant, présentés et annotés par A. Roulin, París, 1957 (Citado como *Oeuvres*).

De l'Esprit de conquête et de l'Usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne, Hannover, 1814 (enero); 2.ª ed. Londres, 1814 (marzo); 3.ª ed. París, 1814 (abril); 4.ª ed. París, 1814 (julio).

Réflexions sur les constitutions, la distribution des pouvoirs et les garanties dans une monarchie constitutionnelle, París, 1814.

Principes de politique aplicables à tous les gouvernements représentatifs et particulièrement à la constitution actuelle de la France, París, 1815.

Cours de politique constitutionnelle, 4 vols., París, 1818-1820. El título completo es *Collection complète des ouvrages publiés sur le gouvernement représentatif et la constitution actuelle de la France, formant une espèce de Cours de politique constitutionnelle.* (Esta colección de obras contiene casi todos los trabajos anteriores de Constant, pero no contiene «De l'Esprit de conquête» ni «Principes de politique.) La edición de E. Laboulaye París, 1861, 2 vols.) no es una reedición de la de 1818-1820, pues contiene, por ejemplo, las dos obras anteriormente citadas y no contiene otras que estaban contenidas en la edición de 1818-1820. (Citado como *Cours*).

De la liberté des anciens comparé à celle des modernes, París, 1819.

II. Obras de Constant en castellano

Principios de política. Trad. de J. Hernández Alfonso, Madrid, Aguilar, 1970, con introducción de J. Alvarez Junco. *Citado como Principios.*

Curso de política constitucional, escrito por B. J., traducido libremente al español por D. Marcial Antonio López, Burdeos, 1821.

Del espíritu de conquista. Trad. de Magdalena Truyol-Wintrich y Marcial López, Madrid, 1988.

Escritos políticos. Trad. de M. L. Sánchez Mejía, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989 (contiene, entre otros, *Principios de política* y *La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*).

Estudios monográficos sobre Constant:

P. Bastid, *Benjamin Constant et sa destinée*, París, 1966, 2 vols.

L. Gall, *Benjamin Constant. Seine politische Ideenwelt und der deutsche Vormärz*, Wiesbaden, 1963.

E. Hoffmann, *Les «Principes de Politique» de Benjamin Constant*, Ginebra, 1980, 2 vols.
M. Luisa Sánchez-Mejía, *Benjamin Constant y la construcción del liberalismo posrevolucionario*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1989.

Sobre la historia del liberalismo francés:

L. Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario*, Madrid, 1945, y otras ediciones posteriores.
G. de Ruggiero, *Historia del liberalismo europeo*. Trad. cast., Madrid, 1944, pp. 89-159.
A. Jardin, *Histoire du libéralisme politique. De la crise de l'absolutisme à la Constitution de 1875*, París. 1985.
Louis Girard, *Les libéraux français, 1814-1875*, París, 1985.

LIBERALISMO EN ALEMANIA

Friedrich Christoph Dahlmann, *Die Politik auf den Grund und das Mass der gegebenen Zustände zurückgeführt* (1835), Bonn, 1847, 2.ª ed. (ed. de M. Riedel, Frankfurt/Main, 1968).
Julius Fröbel, *System der socialen Politik*, 2 vols., Mannheim, 1847, reimpr., con introd. de R. Koch, Aalen, 1975.
Karl von Rotteck, *Ideen über Landstände*, Karlsruhe, 1819.
——, *Lehrbuch des Vernunftrechts und der Staatswissenschaften*, Stuttgart, 1829-1835, 4 vols., 1840 (reedición Aalen, 1964) (ed.), Staatslexikon oder Encyklopädie der Staatswissenschaften. Altona, 1834-1843, 15 vols., 4 vols. supl.
Rotteck, y otros, *Liberalismo alemán en el siglo XIX, 1815-1848*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales 1987 (textos de Rotteck, Welcker, Pfizer, Mohl; selección y traducción de Joaquín Abellán, con un estudio preliminar).
Carl Theodor Welcker, *Die letzten Grunde von Recht, Staat und Strafe*, Giessen, 1813.
——, *Die vollkommene und ganze Pressfreiheit*, Freiburg, 1830 (ed.), Staatslexikon oder Encyklopädie der Staatswissenschaften. Altona, 1834-1843, 15 vols., 4 vols. supl.
Paul Achatius Pfizer, *Briefwechsel zweier Deutschen*, Stuttgart, 1831, 2.ª ed., 1832 (reedición de G. Küntzle, Berlín, 1911).
——, *Gedanken über das Ziel und Aufgabe des deutschen Liberalismus*, Tübingen, 1832 (reedición de G. Küntzle, Berlín, 1911).
Robert von Mohl, *Die Polizeiwissenschaft nach den Grundsätzen des Rechtsstaats*, Tübingen, 1832-1834, 2 vols.

——, *Staatsrecht, Völkerrecht und Politik,* Tübingen, 1860-1869, 3 vols. (reimpr. Graz, 1962).

Sobre la teoría del Estado en el período anterior a la Revolución de 1848 («Vormärz»):

H. Boldt, *Deutsche Staatslehre im Vormärz,* Düsseldorf, 1975.
H. Brandt, *Landständische Repräsentation im deutschen Vormärz,* Neuwied, 1968.
V. Hartmann, *Repräsentation in der politischen Theorie und Staatslehre in Deutschland,* Berlín, 1979.
Th. Wilhelm, *Die englische Verfassung und der vormärzliche Liberalismus,* Stuttgart, 1928.

Sobre liberalismo y «sociedad civil de ciudadanos»:

L. Gall, «Liberalismus und "bürgerliche Gesellschaft», en *Historische Zeitschrift* 220 (1975), pp. 324-356.
——, W. J. Mommsen, «Der deutsche Liberalismus zwischen "klassenloser Bürgergesellschaft» und "Organisierten Kapitalismus», en *Geschichte und Gesellschaft* 4 (1978), pp. 77-90.

Sobre tipologías y desarrollo histórico del liberalismo alemán:

K. G. Faber, «Strukturprobleme des deutschen Liberalismus im 19. Jahrhundert», en *Der Staat,* 14 (1975), pp. 201-227.
H. U. Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte,* vol. 2 (1815-1845/49), München, 1987, esp. pp. 413-440.
J. J. Sheehan, *German Liberalism in the Nineteenth Century* (1978), Londres, 1982.
D. Langewiesche, *Liberalismus in Deutschland,* Frankfurt, 1988.

Sobre algunos liberales en concreto:

J. Abellán, «Liberalismo alemán del siglo XIX: Robert von Mohl», en *Revista de Estudios Políticos,* 33 (1983), pp. 123-145.
E. Angermann, *Robert von Mohl, 1799-1875. Leben und Werk eines altliberalen Staatsgelehrten,* Neuwied, 1962.
M. Riedel, «Política e Historia. F. C. Dahlmann y el fin de la tradición aristotélica», en *idem. Metafísica y metapolítica II* (1975), Buenos Aires, 1977, pp. 149-171.
R. Schöttle, *Politische Freiheit für die deutsche Nation. Carl Theodor Welckers politische Theorie,* Baden-Baden, 1984.
Ch. Kennert, *Die Gedankenwelt des Paul Achatius Pfizer,* Berlín, 1986.

Sobre radicalismo:

P. Wende, *Radikalismus im Vormärz. Untersuchungen zur politische. Theorie der früh deutschen Demokratie*, Wiesbaden, 1975.
R. Koch, *Demokratie und Staat bei Julius Fröbel, 1805-1893*, Wiesbaden, 1978.

Capítulo VII

La formación del liberalismo en España

Antonio Elorza

Las raíces del liberalismo español han de buscarse en el esfuerzo reformista que caracteriza al reinado de Carlos III. Las circunstancias excepcionales en que se desarrollaba la difusión del pensamiento en la España del Antiguo Régimen, con un alto grado de aislamiento respecto a la difusión pública de las principales obras del pensamiento europeo, hubieran hecho esperar un desarrollo mucho más lento de las ideas liberales. De ahí que llegase a imperar por muchos años la imagen histórica de un liberalismo asociado a los carros y los cañones del ejército napoleónico en la invasión francesa de 1808. Si esta evolución previsible de la cultura política española no tuvo lugar, y sí en cambio una rápida definición de posiciones liberales —es decir, opuestas al absolutismo y defensoras de un régimen de monarquía constitucional ligado a la defensa de los derechos individuales—, ello se debe al carácter y a las limitaciones de la política del despotismo ilustrado.

En primer lugar, porque aunque persistieran las prohibiciones y el debate sobre el poder político estuviera en

principio comprendido en ellas, el despotismo ilustrado supuso la creación de un espacio donde las decisiones del poder requerían la cooperación de la sociedad, en un primer plano creando un ambiente social favorable a las reformas. Los estudios y los debates sobre cuestiones económicas fueron fomentados. Cobró carta de naturaleza el prestigio de las ciencias útiles y de sus cultivadores en Europa. Se incrementó la comunicación cultural con Francia e Italia. Por fin, las interferencias eclesiásticas vinieron a reforzar la exigencia de tolerancia y de laicización de la sociedad española. No hubo cambios decisivos en las relaciones de poder, en el orden institucional, pero sí quedó legitimado el cambio de mentalidad que de forma abierta o críptica llevaba a la divulgación de las nuevas ideas, del contrato social a la división de poderes o el respeto de los derechos individuales.

Y, en segundo lugar, por la propia limitación que en sus resultados caracterizó al reformismo carolino. El supuesto del despotismo ilustrado consistió en la intervención del poder «siempre absoluto, siempre ilustrado» del monarca sobre las piezas claves de la maquinaria estamental a fin de conseguir una mejora sustancial en su funcionamiento. El derecho de intervención era muy amplio, pero al propio tiempo las reformas acotaban su contenido a la estructura de la sociedad estamental, respetando de modo estricto las fronteras del privilegio. Era, conforme previenen los discursos de Campomanes, un proyecto de cambio que debían protagonizar los mismos privilegiados y que en nada afectaría a su hegemonía social y económica. El despliegue informativo e ideológico fue impresionante, pero los resultados fueron mucho más cortos. De la reforma de la Hacienda estudiada por M. Artola a la concentración de los hospitales de Madrid, seguida por J. Soubeyroux, el análisis de los problemas no dio lugar a soluciones eficaces, al encontrarse los propios privilegiados insertos en el aparato estatal que pretendían reformar. La claridad a la hora de perfilar los objetivos sirvió de forma muy rápida y elocuente para desmantelar la viabilidad del impulso reformador. El liberalismo sur-

girá así del interior del proyecto de reformas, tomando nota de la incapacidad del orden privilegiado para acometer su autorreforma y del poder absoluto del monarca para hacer otra cosa que preservar esta situación. La penetración subterráneo de las ideas europeas proporcionará entonces los esquemas doctrinales alternativos, aun cuando como es lógico las reducidas dimensiones del movimiento ilustrado y el atraso del país hiciesen mucho menos claras las soluciones propuestas en el plano político.

La lectura de *El Censor*, el periódico crítico que entre 1781 y 1787 marca la ruptura entre ilustración crítica y despotismo ilustrado, es la mejor ilustración de ese proceso. En principio, *El Censor* se apoya en el conde de Floridablanca, que considera útil un reactivo frente a una sociedad fuertemente tradicional. Pero muy pronto, la crítica de la nobleza ociosa o de la riqueza y superstición eclesiásticas pone en tela de juicio el orden estamental, y no sólo la adecuación de los privilegiados a las miras del gobierno. Comienzan a llover denuncias y suspensiones que obligan a colocar las reformas en el disfraz de los Ayparcontes. Mediada la década de 1780, *El Censor* un discurso supuestamente utópico, el relato del país de dejaba clara la exigencia de un cambio en el sistema de poder, aun cuando evitase prudentemente la discusión sobre el régimen político.

La declaración de incompatibilidad queda consignada en la serie de cartas que *El Censor* publica como escrito de cierto M. Ennous —la inteligencia— a Seauton —a sí mismo—, que describen la situación de un país imaginario —Cosmosia, esto es, España— y las causas de que se encuentre al margen del imperio de la racionalidad que se afirma en su entorno. Jovellanos debió tener algo que ver con el escrito, o por lo menos lo eligió como representativo de su posición intelectual, cuando en un verso designa a Luis García del Cañuelo, el editor de *El Censor*, como «paladín de Cosmosia».

El punto de partida de las cartas es la homología entre el mundo moral y el mundo físico en cuanto regidos,

según disposición de Dios, por una articulación interna que mediante el ejercicio de la razón permitiría a los hombres alcanzar la felicidad. El caos moral de los cosmosianos sería la antítesis de esa situación ideal y la falta de uso de su libertad y de su razón, la causa de tal desorden. El resto de las cartas, una vez sentadas estas premisas, consiste en indagar sobre las causas, ya no filosóficas, sino sociales y económicas, de ese balance negativo. Supuesta la igualdad natural de todos los hombres en cuanto a la disponibilidad de la razón, la causa sólo puede ser una ignorancia adquirida en cuya formación intervendrían a su vez un complejo de relaciones causales. Su conocimiento es necesario, porque precisamente sólo a partir del mismo pueden ser desterradas las causas inmediatas de «la infelicidad» y «el desorden» en que se encuentra sumida Cosmosia. «Y la verdad es seguramente un Sol que alumbra a todo hombre que viene a la Cosmosia: aunque los Cosmosianos aman más las tinieblas que la luz» (*El Censor,* CI, 614). Para que esto sea posible, las Leyes se sitúan en defensa estricta del error, de modo que ningún cosmosiano puede buscar la verdad sin miedo a ser perseguido. Finalmente, la sinrazón del sistema que lleva a disociar radicalmente el mérito de los hombres de la riqueza, encuentra unos orígenes muy concretos: es «el estanco de bienes» que jerarquiza a los individuos de modo estable e irracional y genera los fundamentos de una política orientada ante todo a evitar que tal perspectiva resulte modificada. Surge así una «enorme desigualdad» que de hecho viene a anular las nociones de hombre y de ciudadano, al establecer barreras infranqueables entre unos individuos y otros. No es que de suprimirse «el estanco» se instaurase la igualdad aritmética en la riqueza de los hombres; surgiría la igualdad geométrica que haría depender la opulencia y la pobreza de la capacidad de los sujetos económicos a modo de premio y castigo, ambos naturales «dejadas las cosas a su curso natural». El monopolio en la adquisición, conservación y transmisión de los bienes, observable en España (perdón, en Cosmosia) hace que las cosas funcionen al revés y que

la riqueza y el vicio se asocien por un lado, mientras que por el otro lo hacen la pobreza y el mérito. «Los poseedores de las riquezas estancadas» son, en consecuencia, «como unos dioses de la Cosmosia, de cuyo mero arbitrio pende hasta la existencia de los demás» (CVII, 732). Sin el fin del estanco el resto del edificio («la pobreza», «la debilidad», «la miseria de cada Nación») se mantendrá en pie, impidiendo el desarrollo comercial, «el único remedio de este mal».

Esquemáticamente, las Cartas de Cosmosia resumen el eje argumental de los ilustrados críticos que muy pronto ponen en tela de juicio la posibilidad de que el proyecto de transformación productivista dentro del orden estamental, propio del despotismo ilustrado, cuaje positivamente en España. El doble mecanismo de intolerancia, encarnada por el Poder de la Religión, y de vinculación de la propiedad, plataforma de la hegemonía de los estamentos privilegiados, bloqueaba las esperanzas de que el Sol de la Razón, el proyecto reformador, cumpliera sus propósitos apoyándose en el pilar de la autoridad ilimitada del monarca. De hecho y en los más distintos campos, desde la ley agraria al tema capital de la reforma fiscal, desde la reunión de los hospitales de Madrid a la construcción de caminos o la reforma de las enseñanzas, el desfase entre el esplendor de las ideas y la cortedad de las reformas muestra hasta qué punto resultaba decisiva la presencia de los privilegiados dentro del aparato de Estado para impedir toda modificación sustancial de las relaciones de producción, e incluso de la situación cultural del país. Todo análisis sectorial relativo al reinado de Carlos III ha de partir, como propone Soubeyroux para la política asistencial, del contraste entre los planteamientos doctrinales y las realizaciones efectivas. De ahí que muy pronto, y desde el interior del propio espacio político del despotismo ilustrado —pensemos de entrada en las conocidas relaciones entre *El Censor* y Floridablanca— surjan voces que ponen de manifiesto el fracaso anticipado del reformismo. Surge así una corriente preliberal, anunciadora de los temas y de las posiciones que pasarán a pri-

mer plano en 1808, cuyo fundamento no es una burguesía emergente, sino una lúcida estimación a partir de una minoría de ilustrados de la contradicción radical con que tropieza la perspectiva transformadora dentro del absolutismo. Como apuntaba Cañuelo, borrando forzosamente el aspecto estrictamente político de su reflexión, las Leyes apuntan en Cosmosia al mantenimiento del error y amenazan a aquel que intente combatirlo. Indirectamente se proyecta sobre el proceso la sombra de esa intolerancia encarnada en las instituciones religiosas, hegemónica aun en el plano social, y que en conflictos como el que enfrenta al Padre Cádiz con las enseñanzas de economía aragonesas pone de manifiesto cuán frágil es el soporte de la libertad protegida en que se mueven los defensores de las nuevas ideas. «La intolerancia es una ley fundamental de la nación española», proclamaba un antiilustrado en polémica con un periodista de la época. A pesar de su juventud y debilidad, el primer liberalismo apuntará así necesariamente a la reforma política como único medio para superar esos bloqueos.

Cualquier incidente sirve para cortar un recorrido cuyo trazado se ha realizado trabajosamente. Las denuncias del capuchino Cádiz cortan el curso a las enseñanzas económicacas. Unos versos satíricos contra Floridablanca ponen término a la situación de tolerancia relativa en que se mueve el auge de los papeles periódicos, entre 1785 y 1788. Un simple artículo de la *Enciclopedia metódica,* con la valoración negativa de España por Masson de Morvilliers, permite aglutinar las actitudes conservadoras y amenazar incluso la supervivencia de los críticos. La defensa de Masson frente a los apologistas interviene muy probablemente en la muerte súbita de *El Censor,* sobre quien recae además de inmediato un procedimiento inquisitorial, cuyos ecos son silenciados en España, pero que registran los periódicos ilustrados europeos. Como ha hecho ver Franco Venturi, la crisis de las Luces despunta en España mucho antes de que tenga lugar la toma de la Bastilla. E incluso antes de que el 14 de diciembre de

1788 sea sustituido Carlos III por un nuevo monarca, cerril y arbitrario.

De hecho, la polémica de los apologistas pone también de relieve la inseguridad de quienes desean mantenerse en la senda del absolutismo. Tal característica puede incluso apreciarse en el autor que de forma más clara busca una reconversión que conjugue el poder de la burocracia carolina con el rechazo de las posiciones críticas. Frente a la lectura ilustrada que supone admitir la superioridad intelectual de Francia, de su filosofía, Forner argumenta con el desarrollo específico de un modo de pensar de España que encuentra superior al europeo. Con razón ha visto Maravall una orientación protonacional en su apología. Lo que ocurre es que se trata de un nacionalismo que en gran medida surge de un reto del exterior, para superar una posición inicial de inferioridad. El cotejo de valores científicos no deja de encerrar una denuncia de la razón y el establecimiento de unos baremos tras los cuales se esconde un nacionalismo de frustración.

No obstante, la relativa tolerancia de que gozan los papeles periódicos entre 1785 y 1788 abre la puerta a una crítica aún más radical. Un militar, Manuel de Aguirre, lector de Voltaire y de Rousseau, admirador del proceso constituyente norteamericano, llega a publicar un extracto del *Contrato social* en el *Correo de los Ciegos,* de Madrid, presentándolo como fundamento de la ciencia de la legislación. Pero sobre todo saca las conclusiones que estaban ya contenidas en las críticas de *El Censor.* Mientras reine la intolerancia, no será posible corregir los abusos vigentes en la sociedad española y tampoco cabe esperar resultados benéficos de los propósitos de reforma abrigados por el gobierno en tanto que se mantenga la miseria de los pueblos por causa del régimen señorial. Las reformas tropezarán con quienes efectivamente detentan el poder y ello plantea el problema político, susceptible de solución únicamente por medio de la doctrina del pacto social que confiere al conjunto de ciudadanos la capacidad de elaborar una Constitución. En ésta ocupa un lugar destacado la libertad de imprenta.

De forma clandestina, las mismas orientaciones quedan reflejadas en las *Cartas* dirigidas al conde de Lerena por León de Arroyal, oscuro funcionario de la Real Hacienda. El principio de que no vale de nada acometer las reformas cuando la casa está en ruinas lleva también a la propuesta de un pacto social del que surjan los derechos individuales. El oponente es también el orden del privilegio, con la nobleza opresora e ignorante, y el clero inútil como protagonistas negativos. De ello se deriva una degradación moral, a su entender, que reflejará ferozmente en sus *Sátiras*. Como ha visto C. Morange, el gusto por la innovación no elimina los rasgos tradicionales del pensamiento de Arroyal, pero el sentido global de su crítica no ofrece dudas. Como la del propagandista de las Luces y futuro portavoz del liberalismo Valentín de Foronda, defensor de los derechos individuales, crítico de la tortura y partidario de la libertad de expresión.

La ruptura de fondo con el pensamiento absolutista no excluye ni siquiera a aquellos pensadores como Jovellanos que tratan de atenerse en sus escritos públicos de defensa del liberalismo económico a las reglas del juego establecido. La defensa de un orden basado en los intereses individuales, en la propiedad privada, con la eliminación progresiva de los obstáculos derivados de la vinculación no eran separables, aunque la prudencia del autor los alejase formalmente, de la imagen de una monarquía constitucional sustentada en la división de poderes, donde los derechos del pueblo se viesen reconocidos. El *Informe sobre el libre ejercicio de las artes*, de 1785, enlaza con el discurso de la Academia de la Historia en 1780 «sobre la necesidad de unir al estudio de la legislación, el de nuestra historia y antigüedades». La constitución histórica aparece por vez primera para mostrar el ejemplo de las Cortes medievales, donde «se reunía la voluntad general por medio de los representantes de cada Estado». El examen de la historia es necesario para ir reformando gradualmente la Constitución política del país. Ahora bien, la identidad liberal de la desembocadura del proceso no ofrece dudas: se trata de «calcular el grado de libertad polí-

tica que concede la constitución al ciudadano y hasta dónde son inviolables por ella los derechos de su propiedad».

El contexto no permitía mayores audacias y a pesar de ello pronto sobrevendrá la clausura de 1788-1789. Pero a pesar de su carácter minoritario, en un mundo cultural precario y fuertemente controlado, la definición precisa de los programas de reforma social y económica, el señalamiento de los privilegiados y la intolerancia como obstáculos principales y la consecuencia de que la solución entraña un cambio político, son elementos que subrayan una clara continuidad entre el pensamiento crítico de las Cortes de Cádiz y sus antecedentes críticos de la década de 1780. La política de silencio impuesta bajo Carlos IV frente a la revolución francesa impedirá la secuencia normal de la difusión ideológica, pero no sólo no alterará los objetivos de reforma, sino que agudizará su exigencia al presentar «el despotismo ministerial» de Godoy como salida lógica del absolutismo que hasta entonces se reclamara de las Luces.

Libertad versus *despotismo*

El año 1789 representa un corte en la evolución del pensamiento ilustrado español y al propio tiempo el fin de la expresión pública para nuestro primer liberalismo. Pero no significa sino un aplazamiento en el proceso que conduce a la revolución liberal. Los temas políticos quedarán borrados de los papeles periódicos, por lo demás objeto de suspensión a partir de febrero de 1791, y los sucesivos gobiernos de Carlos IV se atendrán a una estrategia defensiva, con un cordón sanitario destinado a impedir toda propaganda e incluso toda noticia procedente de Francia. El interdicto alcanza a los propios escritores contrarrevolucionarios autóctonos, forzados también ellos a esperar que llegue la libertad de imprenta en 1808. Ahora bien, eso no significa la eliminación radical de la contestación clandestina, que crece conforme van quedando al

descubierto los despropósitos de la política del tríptico Carlos IV-María Luisa-Rodoy, ni suprime del todo la publicación de obras de pensamiento económico: la traducción de *La riqueza de las naciones*, de Adam Smith y la edición del *Informe sobre la ley agraria*, de Jovellanos, serían los principales hitos de esa continuidad respecto de la era de las Luces. Incluso en los panfletos subversivos no falta ese elemento de enlace con el pasado. El más famoso de ellos, el *Pan y toros*, de León de Arroyal, se inscribe ya por su título en la estela de las oraciones apologéticas que iniciara Juan Pablo Forner en la década anterior. La segunda parte de las *Cartas político-económicas*, del mismo Arroyal, escritas en los años noventa, suponen el desarrollo de la crítica del despotismo ilustrado adoptando como referencia el proceso constituyente francés. Permanecerán inéditas, lo mismo que sucede a otras *Cartas*, las que Cabarrús dirige primero a Jovellanos y luego a Godoy, con el propósito de denunciar «nuestra anarquía», es decir, el sistema de inseguridad que amenaza a los pensadores, por contraste con «aquella asamblea constituyente de Francia, la mayor y más célebre agregación de talentos y grandes conocimientos que haya honrado a la humanidad». De acuerdo con la influencia revolucionaria, Cabarrús piensa en un orden político donde impere «la omnipotente voluntad nacional» y estén excluidos los privilegiados. No obstante, como ocurre en el caso de Arroyal, la crítica es siempre más clara que la alternativa, marcada por elementos del pasado. La propuesta política de Cabarrús, con un Consejo de gobierno integrado por diputados de las provincias y asesor del rey, es ejemplo de esa inseguridad que arrastrarán las minorías ilustradas hasta la propia crisis de 1808, oscilando entonces entre la fidelidad a la insurrección nacional y el afrancesamiento.

«La época presente —resumía Jovellanos en 1800—, si buena para meditar y escribir, no lo es aún para publicar.» El asturiano preparaba su mensaje «para otra generación menos distante de mis principios». Por el momento,

fragilidad de una monarquía cuyo desprestigio irá en ascenso a lo largo del reinado de Carlos IV, hasta acuñarse la calificación universalmente aceptada de «despotismo ministerial» para designar el gobierno de Godoy. En cuanto al atractivo del modelo francés, tras el desconcierto de la etapa jacobina, que sucediera al impacto favorable de 1791, volvía a imponerse con las imágenes de moderación y orden del Directorio y del gobierno de Napoleón. Comenzaba a perfilarse la imagen de que antes o después todos los gobiernos europeos tendrán que cambiar, siguiendo el ejemplo de la transacción francesa entre principios revolucionarios y establecimiento de nuevos criterios de jerarquización social. En el caso español, la debilidad de los portadores de la alternativa se verá compensada por la del propio sistema político, agudizada por la sucesión de malas cosechas, los cortes en el comercio americano y la crisis financiera. En España, la revolución liberal sobreviene ante todo al desplomarse el Antiguo Régimen por efecto de la invasión napoleónica.

Ello explica que al responder la insurrección popular iniciada el 2 de mayo de 1808, los escritos de exaltación guerrera y religiosa a las condenas de la perfidia política del invasor se vean acompañados por una oleada de panfletos donde se recoge la idea de una reforma constitucional. No es tanto la designación de una meta política por sí misma como el reflejo de la condena contra una situación insostenible. Por eso las pautas que sigue esta literatura política de 1808 son muy homogéneas, con una extrema claridad en la denuncia inicial de la opresión cuyo regreso ha de evitarse y un espectro muy amplio de soluciones, inspiradas unas en la división de poderes de Montesquieu, otras en la interpretación de antecedentes históricos españoles, pero siempre con la exigencia de conseguir una limitación efectiva del poder monárquico. Un alto magistrado, Juan Pérez Villamil resumirá esta aspiración generalizada en su *Carta sobre el modo de establecer el Consejo de regencia del reino, con arreglo a nuestra constitución:*

La nación española con esta gran turbación debe entrar en un nuevo ser político y en una administración-gubernativa del todo nueva, por medio de una sabia constitución que la preserve de convulsiones como la que sufre y del monstruo del despotismo que la puso al canto del precipicio y de ser sumida entre sus ruinas...

El donominador común de estos folletos es la reivindicación del protagonismo popular de la guerra y, consecuentemente, la afirmación de un principio democrático a partir del cual la monarquía pasa a ocupar una posición dependiente. El catedrático Antonio Peña, en *El voto de un español* contrapone en este sentido «la voluntad de los pueblos» al «poder de los reyes», para ver en los segundos únicamente administradores nombrados por la nación en el marco de «un gobierno firme y liberal que afiance en el trono de España a Fernando y sus sucesores». No son soluciones radicales, ya que la soberanía es compartida y se afirma la división de poderes. Pero en el fondo hay una prevención honda ante un eventual regreso del absolutismo. El exoidor Juan Romero Alpuente llega a presentar la figura de un Fernando VII que regresa de su prisión como libertador, desarrollando un programa completo de reformas ilustradas y estableciendo los medios para que todo regreso al despotismo sea imposible. «Unicamente os ruego, hijos míos —proclama el supuesto monarca—, que me reservéis el poder para haceros felices, y me aseguréis la absoluta impotencia de haceros desgraciados.» El folleto donde se expresan tan esperanzadoras ideas lleva por título *Grito de la razón al español invencible.*

Romero Alpuente presenta conjuntamente dos modelos para el futuro régimen político español, el de los Estados Unidos de América y el del antiguo reino de Aragón. La insistencia sobre esta interpretación liberal de Aragón se centra en sus Cortes y en la figura del Justicia, entendido como magistratura emblemática en la contención del poder monárquico. La libertad quiere presentarse como algo tradicional en España, que el absolutismo habría venido a destruir temporalmente. La nueva revolución política

es así una recuperación y entre los mitos legitimadores, junto al de Aragón, se alinean pronto el de Padilla y los Comuneros, símbolos de las libertades castellanas, y el de los fueros vascos.

Es un argumento muy útil para salvar el obstáculo de quienes se oponen al proyecto de redactar una nueva Constitución, entre los que figura un liberal como Jovellanos, para quien la exigencia de una reforma política no equivalía a la apertura de un período constituyente. Su conocida *Memoria en defensa de la Junta Central,* soporte de la imagen de un Jovellanos tradicionalista, ha de contrastarse con otros textos contemporáneos, tales como la *Instrucción* a la Junta de Real Hacienda y Legislación, descubierta por M. Artola. En la *Instrucción,* de 1809, Jovellanos deja ver claramente que en nada renuncia al racionalismo de veinte años atrás a la hora de definir las relaciones políticas. Al ordenar a la Junta una recopilación de «todas las leyes constitucionales de España», su objeto es producir una simplificación legislativa, con especial atención a aquellos aspectos que afecten a «la libertad civil y política de los ciudadanos». La conveniencia de una ley depende del pueblo que ha de obedecerla, debiendo respetar en todo caso «los derechos naturales del hombre». Desde esta perspectiva, se impone la supresión de todo fuero privilegiado y una atención particular al tema de la seguridad individual, al tocar con «su libertad y sus más preciosos derechos» (del ciudadano). La meta final es una nación libre, fuerte y dichosa.

Lo que ocurre es que Jovellanos piensa en la posibilidad de compaginar esas conquistas liberales con una continuidad en el ejercicio de la soberanía monárquica. Desde este ángulo, su pensamiento político de 1809-1810 puede considerarse como el punto de partida del liberalismo conservador español. No se trata de una opción absolutista ni favorable al inmovilismo, sino se inscribir los cambios en el entramado de la constitución histórica de España. La convocatoria de Cortes le parece imprescindible para «fijar el destino de una nación tan ultrajada y oprimida en su libertad». Hay que evitar el regreso del

«insolente despotismo del último reinado» y garantizar «la libertad política y civil de los ciudadanos». Sólo que esos objetivos han de alcanzarse sin quebrar una constitución que Jovellanos considera vigente, a pesar de las violaciones sistemáticas sufridas por la misma. Es claro que lo que Jovellanos trata de evitar es una etapa constituyente que reproduzca en España la secuencia revolucionaria francesa. A. Dérozier lo ha anotado, tomando como base la respuesta de Jovellanos a la minuta del decreto de convocatoria de Cortes. El rotundo apoyo a la convocatoria, muy pormenorizado en temas difíciles como los suscitados por la ocupación militar del territorio español, tiene como contrapeso la advertencia de no repetir los modos de los franceses, reiterando su horror ante la etapa jacobina. En consecuencia, previene contra la libertad «desenfrenada» de la imprenta, que permitiría la floración de propuestas constitucionales, contra los clubs, «juntas tumultuosas y sediciosas», culpables de una lluvia de crímenes, y contra todo olvido del carácter español, cuyas «lealtad y gravedad» contrastan, a su juicio, con «la ligereza y la inconstancia francesas».

En los apéndices a la *Memoria,* sistematiza estas ideas hasta conseguir los perfiles de un sistema político destinado a mantener la preeminencia de la monarquía al mismo tiempo que la reforma de las leyes abriría paso a un régimen representativo. El punto de partida teórico es su concepción de la «soberanía», desdoblada en dos acepciones, con el fin de justificar la transferencia de la misma de la nación al monarca, evitando de paso los riesgos de despotismo. Las reglas del juego quedan al descubierto al final de su argumentación. Una nación tiene derecho «no sólo de conservar, sino de mejorar su constitución», pero carece de derecho para destruir la existente y formular otra nueva. Más aún cuando la que define Jovellanos supone una monarquía limitada por la existencia de Cortes a las que corresponde la iniciativa para la reforma. Lo que no existe es la facultad de acometer una mutación radical. La soberanía, que luego llamará supremacía, reside en toda asociación de hombres, lo cual permitiría en prin-

cipio hablar de soberanía de la nación. Pero un pueblo no puede ser soberano de sí mismo. Tiene que transferirlo a alguien, entendido como un agente que ejerce el poder de acuerdo con las formas prescritas al establecerse la sociedad civil. Esta soberanía en sentido estricto invalida la existencia de una soberanía nacional en el caso de atribución efectiva de sus facultades a una o varias personas que la transmitieran hereditariamente, sin atención a la voluntad general. En este caso, el que conviene a España, la soberanía corresponde al monarca y la nación sólo puede reasumirla en caso de que aquél quebrantara el pacto social, lo que en el juicio de Jovellanos no se corresponde con la conducta de Fernando VII.

La herencia del Antiguo Régimen es, pues, aún fuerte en la propuesta liberal de Jovellanos. El equilibrio se establece a partir de reconocer la urgencia de las Cortes, censurar el régimen anterior como despotismo y fijar metas liberales a la reforma. La negativa a aceptar unas Cortes constituyentes va unida a la recomendación de unas Cortes reformadoras. De ahí el mantenimiento de esa sombra de la supremacía, que evita la impresión de una transferencia de poder irreversible de la nación al monarca. Además, Jovellanos insiste en las limitaciones que esa constitución «establecida por pacto expreso, o aceptada por reconocimiento libre» impone al monarca. La nación conserva en cualquier caso el derecho a restaurar los términos del pacto contra todo exceso de poder y, en caso de ruptura, el derecho a recobrar «sus primitivos derechos». Hay, pues, una tensión entre la perspectiva racionalista, ya que se acepta la existencia posible del pacto social, de una soberanía originaria y de unos derechos naturales, y la historicista que determina el contenido de ese pacto a través de una estimación de las relaciones de poder establecida a lo largo del tiempo. El ejemplo de los Comuneros es emblemático de ese tratamiento: la nación buscó unas reformas legítimas frente a los abusos de Carlos I, y aunque fue derrotada por la fuerza, «su razón no pudo serlo». En una derivación del pacto social de Locke, la nación conserva sus derechos más allá de la constitución

del soberano y con ellos «el poder necesario para hacerlos observar y cumplir». Siguiendo la misma línea argumental, una vez asegurados esos límites o para garantizarlos mejor, «podrá hacer una reforma constitucional tal y tan cumplida cual crea convenir al estado político de la nación y a su futura prosperidad». De ahí el apoyo resuelto a la convocación de Cortes.

El resultado de la reforma habría de ser una monarquía limitada, con división de poderes, pero claro predominio del ejecutivo. Es el titular de la soberanía y por tanto indivisible, por contraste con el legislativo, que, al suponer deliberación, funciona mejor dividido. Como es habitual en el liberalismo conservador, la preferencia se inclina hacia el bicameralismo. El poder legislativo es compartido por el rey con las Cortes («la nación congregada en Cortes»), ya que en ambos residían conjuntamente las funciones de iniciativa, resolución y sanción. Para Jovellanos no existe duda acerca de la necesidad de establecer una jerarquía entre ambos poderes, en favor del ejecutivo. Aunque las leyes supongan una pieza esencial del sistema político, su propia eficacia depende de ese auténtico protagonista de la acción política que es el poder ejecutivo, al que en su calidad de «vigilante y activo», Jovellanos prefiere llamar «poder gobernativo»:

(...) porque no a este poder (al legislativo), sino al llamado ejecutivo, se atribuye el título de soberano en el estilo ordinario de los políticos. Y la razón es, porque aunque las leyes sean las reglas, o dictados a cuyo tenor se debe arreglar la acción común, no son ellas ni sus autores quienes la dirigen, sino aquella persona o cuerpo a quien la constitución confiere el poder de gobernar. El poder legislativo declara y estatuye, pero el ejecutivo ordena y manda, y cuando manda por establecimiento perpetuo y a nombre propio, como en el caso de que voy hablando, es el que dirige soberanamente la acción común, por más que la dirija conforme a las leyes.

Jovellanos se da cuenta de que en el Estado la observancia de las leyes acordadas por el poder legislativo requiere el complemento de una acción permanente que no sólo consiste en la ejecución, sino que exige «una continua, incesante serie de órdenes y providencias». La

propuesta es de este modo una reforma legal que mantuviera la preeminencia del monarca dentro de un respeto a la acción de las Cortes, un diseño político que ni el cautivo de Napoleón ni, por desconfianza justificada hacia él, los diputados gaditanos estaban dispuestos a respetar.

Puede tomarse como ejemplo la secuencia argumental ofrecida por José Canga Argüelles en sus *Observaciones sobre las Cortes de España y su organización* (Valencia, 1809). También aquí el pasado es visto como despotismo, pero éste constituye una etapa en sí misma, no simplemente un abuso que afecta a la Constitución monárquica. Frente «al soplo devastador del despotismo», con la desaparición de las Cortes, sólo queda el recuerdo legitimador de las viejas leyes, de Cataluña, Aragón o Cantabria. Las Comunidades son también contempladas como momento desfavorable, ya que con la derrota popular «el despotismo llegó a oprimir los derechos de la nación». No hay la menor sombra de la monarquía limitada a que hiciera referencia Jovellanos y por eso mismo la solución es necesariamente radical. El absolutismo de Austrias y Borbones supuso «la ruina de la representación nacional». Como consecuencia, es en las Cortes propuestas donde debe residir la soberanía. La prevención frente a la Corona se manifiesta en la necesidad de que las Cortes controlen a los ministros, promotores del despotismo de sus reyes, y en el principio de inviolabilidad de los diputados. El *leitmotiv* es siempre la exigencia de fijar límites precisos al poder del monarca. Una vez conseguida la supremacía de las Cortes, la utopía de un orden armónico de relaciones políticas se desplegaba ante los pensadores liberales:

> De esta manera, daremos a las Cortes toda la fuerza que les corresponde, y que les ha quitado la maldad de los que han mandado y el abatimiento de los que han obedecido; sentaremos los cimientos de nuestra libertad civil de un modo eterno; apartaremos hasta la posibilidad de los abusos; arrancaremos las raíces de la arbitrariedad, y concentrando el poder soberano en sus justos límites, escribiremos con caracteres indelebles sobre el trono los derechos del monarca, sus deberes y las obligaciones y respetos del pueblo.

En el fondo, la afirmación del poder constituyente se justificaba por los abusos que el poder constituido, la Corona, ejerciera en el pasado. Pero esa misma noción de abusos suponía la existencia anterior de un sistema político donde efectivamente el poder real estuviera limitado y las Cortes actuaran como representantes de la soberanía nacional. Ya en Jovellanos, aquí con una pretensión de conjugar continuidad y reformas, se utilizaba la justificación histórica. Para los constituyentes de Cádiz encontrar esa tradición constituía una exigencia teórica, apoyada o no en el contrato social, por cuanto de la misma se derivaba lógicamente, y sin que pareciera un atentado contra la Corona, la restauración de ese orden de cosas donde la preeminencia de las Cortes hiciera inviable el absolutismo monárquico. Y ya que no lo consiguiera, por lo menos serviría para privarle de legitimidad. «La historia legal y política de España —resumirá Agustín de Argüelles— es un monumento ilustre de los esfuerzos que hizo la nación en todas las épocas para repeler la tiranía feudal...». Para insistir poco después: «Mientras hubo en las Cortes libertad, los procuradores del reino nunca dejaron de reclamar vigorosamente contra las agresiones de la Corona, pedir su incorporación y contradecir directamente la concesión de nuevas gracias.» Y como siempre, en este recorrido histórico, para Castilla el hundimiento de la libertad coincide con la derrota de las Comunidades: «vencida la nación y sometida al yugo y régimen militar que le impuso CarlosI». Quedó entonces solamente «una sombra de libertad».

Además, de esta manera se salvaba definitivamente la imagen de que la revolución española era una reproducción de la francesa de 1789. Por eso no puede extrañar que uno de los esfuerzos más considerables en este primer liberalismo español correspondiera a la reconstrucción histórica de esos supuestos de la libertad recobrada. La obra monumental de Francisco Martínez Marina viene a ser la aplicación práctica de esa idea: en los viejos documentos «se encuentran las semillas de la libertad española y los

fundamentos de los derechos del ciudadano y del hombre».

Por encima del tradicionalismo que en cuanto a sus fuentes filosóficas caracteriza a Martínez Marina, destaca el propósito de colocar su investigación histórica al servicio de la nueva situación. Escribe, según sus propias palabras, «para curar las enfermedades envejecidas del pueblo y disponerle a recibir con agrado las verdades que sirven de base al nuevo sistema de gobierno y a tomar interés en la actual revolución». El papel de la historia no consiste, pues, en fijar un determinado sistema político que condicione el presente, según la fórmula de Jovellanos, sino en proporcionar los elementos para que el ejercicio de la libertad y de la razón encuentre el respaldo de «la conducta y gloriosas acciones de nuestros antepasados». El sentido de la historia es servir de fundamento a la libertad política. Con tal fin redactará su monumental *Teoría de las Cortes* (Madrid, 1813).

La toma de posición de Martínez Marina en la crisis española resulta de este modo inequívoca: «faltando el monarca no por eso falta ni deja de existir la nación, en la cual permanece como en su centro la autoridad soberana». En el prólogo a su obra inédita, los *Principios naturales de la política, de la moral y de la legislación,* escrita ya en tiempo de restauración absolutista, evocará su propia participación en el movimiento que acompaña a la afirmación de la soberanía nacional en torno a las Cortes de Cádiz como «el clamor de la verdad, que resonaba por todas partes». Como ha señalado J. A. Maravall, Martínez Marina se sitúa en el movimiento pendular de recreación de las condiciones del pasado (lo que verá sorprendente en el decreto fernandino de 4 de mayo de 1814, que le parece insuficiente) y el establecimiento de una legislación según «los principios invariables de la naturaleza y del orden social». Su utopía consistirá en creer posible una acomodación entre ambos extremos de ese eje bipolar, ya que la falta de sabiduría en los españoles por efecto de tres siglos de «horrible despotismo»

impedía el acceso a la segunda solución. De ahí que el recurso a la historia resulte imprescindible:

> El pueblo incapaz hoy de recibir todas las impresiones de la luz y de comprender los altos pensamientos y delicadas discusiones de la parte más sublime de la filosofía, y de adoptar ciertas máximas que por principios de educación miraba como anti-religiosas y reprobadas, no podrá resistir a la fuerza y muda elocuencia de los ejemplos que le dejaron sus padres.

Una vez asentados estos planteamientos, el tradicionalismo que impregna al sistema conceptual de Martínez Marina ha de ser valorado dentro de sus justos límites, de acuerdo con la vocación de compromiso que para él ha de revestir la construcción de la libertad política. Puede prescindir de la ficción del estado de naturaleza, ya que entiende el contrato político como un pacto de sujeción (convención entre el monarca y la sociedad por la que ésta consiente en el dominio de aquél) del que se derivan derechos y deberes concretos cuyo contenido corresponde examinar históricamente. La función de la sociedad consiste en defender los derechos de la persona, en primer plano la seguridad y la propiedad individual. La libertad tiene otra consideración, ya que se deriva de la creación del hombre por Dios, se enriquece con la razón y no es indefinida ni absoluta. Algo parecido le sucede a la igualdad, que siempre tiene un valor relativo, ya que por sí misma la naturaleza lo que produce es desigualdad. Así las cosas, el papel del Estado consiste en respetar el libre juego de las acciones individuales, sin introducir falsas distinciones, es decir, en no perturbar el orden «si a ninguno extrae de su esfera y del círculo que cada cual es capaz de recorrer, y que le han trazado sus disposiciones naturales y adquiridas». El resultado de esta «igualdad política» ha de consistir en «una bien combinada igualdad de derechos y fortunas de los ciudadanos». Como siempre, esta premisa teórica contrasta con la condena de unos antecedentes donde las leyes fomentan la injusticia y la desigualdad, «dividiendo las personas en dos clases,

a saber de opresores y oprimidos». El proyecto liberal encuentra sus fundamentos en un consenso entre los grupos sociales, liberados de «diferencias odiosas» y de «fortunas desmedidas».

La misma inseguridad preside las restantes categorías centrales del pensamiento de Martínez Marina. Si su concepción de las relaciones políticas tiene una base individualista, los hombres actúan en la historia agrupados en pueblo o naciones. «Sociedad», «pueblo» y «nación» son términos intercambiables entre sí. De acuerdo con la concepción tomista, la sociedad es natural para el hombre, si bien la forma de desarrollo es convencional. La nación es el cuerpo político por excelencia, en quien reside la soberanía, y en ella tiene un papel destacado el componente municipal. J. A. Maravall destacó asimismo el elemento corporativista en la concepción de la soberanía, entendida como algo divisible de manera que los individuos y las provincias participan de ella, quedando así borroso el momento de formación unitaria que hubiera debido seguir a la afirmación de que la soberanía reside en la nación. Paralelamente, entiende de modo arcaico la representación, como mandato imperativo y revocable: la libre elección ha de encontrar el complemento del otorgamiento de poderes. De nuevo estas ideas vueltas hacia el pasado matizan la consideración del poder legislativo como patrimonio exclusivo de las Cortes generales o «la nación legítimamente representada». Martínez Marina defiende en este punto una separación estricta de poderes que corresponde al juego enunciado por él en otro lugar de soberanía nacional e inviolabilidad real. El rey detenta el poder ejecutivo, pero las facultades de éste distan de ser las que recomendaba Jovellanos: su papel consistirá en hacer que se cumplan las leyes y decretos de las Cortes y por eso mismo ni siquiera su presencia en ellas resulta conveniente. Hay un cierto desdoblamiento en este esquema de división de poderes, ya que cada uno de los dos principales cuenta con otro complementario: el ejecutivo, con el judicial, visto en algún lugar a modo de los poderes intermedios de Montesquieu; el legislativo, con el

subventivo, encargado de fijar los impuestos. La divisoria entre los dos poderes principales ha de ser tan clara que garantice la independencia de cada uno de ellos y su incomunicación recíproca. Más que de una premisa teórica, se trata de responder al peligro concreto de una intervención del monarca en la actuación del cuerpo legislativo.

La clave de bóveda del sistema político es la Constitución. Antes de mayo de 1808, Martínez Marina había utilizado el término en su sentido tradicional de ordenación jurídica, pero para proponer una revisión general que incluía la acepción moderna. Ello suponía un juego conceptual que muestra muy bien hasta qué punto nuestro autor hacía intervenir elementos tradicionales para hacer aceptables sus propuestas innovadoras: así, leemos en su *Ensayo histórico-crítico sobre la antigua legislación* (Madrid, 1808):

> ... Conviene y aun tienen por necesario derogar nuestras antiguas leyes y los cuerpos que las contienen, dejándolos únicamente en clase de instrumentos históricos para instrucción de los curiosos y estudio privado de los letrados, y teniendo presentes sus leyes *formar un código legislativo original, único, breve, metódico; un volumen comprensivo de nuestra constitución política, civil y criminal*; en una palabra, poner en ejecución el noble pensamiento y la grandiosa idea que se propuso don Alonso el Sabio cuando acordó publicar el código de las siete partidas.

El pasado es ante todo agente de legitimación de una construcción política marcada esencialmente por la novedad. J. A. Maravall ha destacado también aquí que a pesar de ello Martínez Marina no alcanza a perfilar la noción moderna de Constitución y permanece dentro del marco de un estamentalismo iusnaturalista propio de la era prerrevolucionaria. Constitución equivale a leyes fundamentales, pero también puede aparecer como complemento de ellas, en cuanto estructura política del país. Ahora bien, los efectos de esta imprecisión no deben llevarse demasiado lejos, puesto que cuando Martínez Marina define en sentido muy amplio la Constitución como

«la forma y reglamento fundamental o sistema de gobierno adoptado por las sociedades», tiene tan clara la referencia a la Constitución escrita en el sentido posrevolucionario, en tanto que «baluarte de la libertad y seguridad de los ciudadanos», cuyo cumplimiento obliga a todos los miembros del cuerpo político, como las circunstancias de tiempo y lugar en que ese pacto constitucional es adoptado. Es desde este ángulo como debe verse la exigencia de que, una vez adoptada, la Constitución no pueda ser variada o alterada. No hay duda alguna acerca del principio de que la nación puede variar su propia Constitución. Lo que ocurre es que trivializar esa posibilidad resulta sumamente peligroso. No es casual que estas observaciones restrictivas se incluyan en el capítulo VIII de la *Teoría de las Cortes,* cuyo encabezamiento no puede ser más explícito: «El cuerpo representativo nacional y no el monarca tiene derecho para interpretar, modificar y con justas causas alterar las leyes relativas a la sucesión de estos reinos». No hay que llevar demasiado lejos la valoración de que la Partida segunda fuera la constitución del reino. Martínez Marina sabrá distinguir entre el significado de esa Constitución, que fija «las mutuas y esenciales relaciones entre el soberano y el pueblo», y lo que va a suponer la Constitución de Cádiz. La posición de Martínez Marina sobre la reforma constitucional es signo de hasta qué punto su valoración del tema se halla dictada por las circunstancias. Se opone a esperar ocho años a reformarla, tanto por creer que en ella existen imperfecciones formales como por corregir las deficiencias de un proyecto constituyente tenido en circunstancias excepcionales. Pero una vez hechas estas reformas propone que el texto sea intocable. Su objeto es hacer la Constitución «invariable y eterna». La historia ha mostrado el camino para llegar a ella, es el pacto político que debe definir por siempre la libertad de los españoles y a partir de ese momento el cambio histórico no puede introducir sino degeneración. Para el historiador político Martínez Marina, la Constitución liberal es el fin de la historia. En tal sentido se orientan las últimas palabras del tomo

segundo de la *Teoría de las Cortes;* tras la inevitable evocación de Villalar como ocaso de las libertades:

> Es necesario correr el velo para ocultar el horroroso cuadro de las pasadas injusticias, violencias, degradaciones, injurias y humillaciones que sufrió la dignidad del hombre, y consolarnos con la lisonjera esperanza de la bienaventurada paz y felicidad que nos debemos prometer de la sabia constitución de la Monarquía española, en que restablecidas las antiguas leyes fundamentales de estos reinos holladas o abolidas por el despotismo de tres siglos, y mejoradas nuestras primitivas instituciones, y reformados los abusos y declarada solemnemente la soberanía nacional, y asegurados los derechos del hombre y del ciudadano, podemos aspirar a la gloria de que es capaz la nación española y recuperar el crédito y la consideración que ha gozado entre todas las naciones del universo.

El liberalismo se asentaba así en una actitud de claro rechazo del pasado absolutista y sobre el supuesto de que el nuevo régimen había de descansar sobre las Cortes y en una limitación muy precisa del poder ejecutivo confiado al rey. Entre los escritos que preceden a la reunión de Cortes y que suscitan la Consulta al País de la Junta Central, destaca la coherencia con que ese esquema de rechazo se asocia al desmantelamiento del privilegio en la *Constitución para la nación española* que redacta Alvaro Flórez Estrada (Birmingham, 1810). Desde una cosmovisión iusnaturalista, el orden político está analizado a partir del reconocimiento de los derechos individuales, frecuentemente desconocidos por la arbitrariedad gubernamental. La Constitución ha de apoyarse, consecuentemente, en «los principios fijos e inalterables de moral que dictan las condiciones y las leyes con que deben ser gobernados y que deben obedecer». De un buen orden político basado en el estricto respecto de los derechos «imprescriptibles» surge automáticamente la felicidad, en tanto que su olvido tiene por consecuencia «los males de las sociedades» al vulnerar el gobierno los derechos de los ciudadanos. Es una relación de tipo matemático: «No puede ser libre ni justo el Gobierno en que el príncipe

puede violar impunemente los derechos del más humilde súbdito.» Y sin Constitución, no hay libertad ni patria.

Flórez Estrada piensa en una sociedad burguesa basada en la libre circulación de la propiedad agraria y en la cual, una vez abolida la desigualdad derivada del privilegio, los grupos sociales trabajarán en un régimen de consenso con la felicidad por objetivo común. El agrarismo denota la ausencia de transformaciones industriales: «todas las verdaderas riquezas de una nación nacen de la agricultura —proclama—; las demás son precarias». El principal obstáculo para esa felicidad procede de la desigualdad. Los tres derechos imprescriptibles son, para Flórez Estrada, la seguridad, la libertad y la igualdad de condiciones. Los principales enemigos de esta última son los mayorazgos, «leyes insensatas y góticas, establecidas en el tiempo de la barbarie y la tiranía». En cuanto a las repercusiones de esa desigualdad, no son sólo económicas, sino también morales, ya que impide el libre juego de la libertad humana, fundada en la igualdad natural de sentimientos y necesidades:

> La desigualdad de condiciones abre la puerta a todas las pasiones, hijas o compañeras inseparables de la ambición. La de fortunas hace nacer la avaricia, la prostitución, la bajeza y el robo. La igualdad produce todos los bienes, une los hombres, eleva su alma y los prepara a sentimientos mutuos de beneficencia y amistad. La desigualdad los degrada, los humilla, y al cabo los divide y los hace despedazarse introduciendo la envidia y el rencor.

Al otro lado de la revolución liberal, y previa la abolición del Antiguo Régimen, se alza de este modo la perspectiva de un orden natural de las relaciones sociales fundado en la libertad y la igualdad. La utopía contempla incluso un incremento de la producción como resultado, ya que «cuanto más dividido esté en pequeñas posesiones un terreno, más bien cultivado será». Ello no es contradictorio con la defensa de la propiedad, siempre que ésta se halle libre de vinculaciones. En la imagen optimista de Flórez Estrada, el propietario suspira por cuidar sus posesiones y, en términos políticos, los intereses individuales

se vinculan a la patria por medio de la propiedad territorial. No teme que de ese protagonismo de la propiedad emerja una nueva desigualdad nociva: la libre actuación de los intereses individuales, tras ser suprimida la vinculación, proporcionará la dicha a «todas las clases del Estado, sobre todo la del mayor número en el más alto grado posible». El horizonte aparece limpio y la burguesía puede soñar con una revolución liberal y democrática.

Como clave de bóveda del sistema figura el pacto social o Constitución, cuyo fin principal es «que establece y asegura los derechos de los pueblos». Su objeto principal consiste en delimitar la acción del gobierno de modo que respete esos derechos. La reserva hacia el poder es constante. La persona del rey es, en principio, sagrada, pero puede serle impuesta incluso la pena capital y por dos tercios de votos del Congreso ser depuesto. Llamar al rey soberano es crimen de Estado. La soberanía reside en el Congreso, elegido por sufragio indirecto y la función del rey se limitará a comunicar y hacer ejecutar sus disposiciones. Para evitar golpes de Estado, una fuerte guardia militar protegerá permanentemente al Congreso. La organización del Estado sería cuasifederal, ya que en cada provincia española o americana habría juntas o congresos provinciales, encargados de vigilar la instrucción pública, la recaudación de impuestos y, entre otras materias, «las injusticias hechas a los pobres por los poderosos». Una vez puesta en vigor la Constitución, la felicidad del Estado queda asegurada:

> El pueblo que disfrute una buena constitución ningún mal debe ya temer. Ella le proporcionará infaliblemente mejorar sus costumbres, reformar su código, adelantar todos los ramos de subsistencia y comodidad y, finalmente, llevar al más alto grado de perfección sus artes y sus ciencias.

Entre 1812 y 1814 Flórez Estrada será redactor de uno de los más eficaces periódicos constitucionalistas, *El Tribuno del Pueblo Español*. Pero sus ideas no han cambiado tras una estancia en Inglaterra, aunque las circunstancias

sí lo hayan hecho, dando cumplimiento a sus esperanzas de 1809. El poder ejecutivo sigue siendo el principal enemigo potencial de la libertad civil. En la pugna entre el poder del rey y la libertad del pueblo, surge la necesidad de una magistratura destinada a la contención del primero, sobre todo teniendo en cuenta que «la época más peligrosa de todas las revoluciones es el tiempo de consolidarse la libertad». En este momento, ha de tomar asimismo en consideración la ofensiva reaccionaria apoyada en el clero regular. Pero el adversario principal se mantiene: la estructura del Antiguo Régimen fundada en el privilegio, que interfiere la conjugación de intereses surgidos del principio de la igualdad natural y de la entrada en juego de la desigualdad de fortunas y de talentos: «He aquí —concluye— por qué la verdadera libertad es incompatible con las clases privilegiadas cuyos intereses no pueden dejar de estar en oposición con el interés común.»

Exiliado en 1814, Flórez Estrada se dirigirá personalmente a Fernando VII, el rey, que había hecho realidad sus profecías pesimistas, con la representación *En defensa de las Cortes,* cuya circulación manuscrita por España precedió a la impresión londinense de 1818. Fundada en el principio de «que los reyes son hechos para los pueblos, y no éstos para aquéllos», la requisitoria es sobre todo personal contra el rey que ha abusado de sus funciones suprimiendo criminalmente la libertad. En la España decimonónica, las semillas del republicanismo se planteaban en el terreno del comportamiento político de los monarcas.

La revolución liberal, por encima de las declamaciones dirigidas al «amado Fernando», tuvo desde el principio muy en cuenta la amenaza que la intervención real suponía para el nuevo orden, fruto de un vacío de poder. El cuadro de reformas, desde la abolición de gremios y señoríos, a la de la Inquisición o al proceso desamortizador, se encontraba ya dispuesto en el arsenal ideológico de la Ilustración. De ahí la coherencia de las leyes complementarias que siguen a la Constitución. El problema consistía en determinar las fuerzas sociales y económicas sobre las que el nuevo régimen había de apoyarse. El cambio era

ante todo producto del desplome del Antiguo Régimen, pero la crisis económica afectaba no menos intensamente a las posibilidades de consolidación del nuevo orden constitucional. La salida consistía en diseñar esa imagen del consenso, una vez desplazados los obstáculos del pasado, conseguida la luz procedente de las tinieblas. Un orden armónico vendría a reinar sobre la sociedad española al establecerse las instituciones propias de la libertad política y abrirse la puerta a la libertad de pensamiento. Fue precisamente al discutirse este último tema en las Cortes cuando tuvo nacimiento el término *liberal*, desplazando su significación hacia el terreno político de modo paulatino desde el verano de 1808. Agustín de Argüelles registró el nacimiento del concepto político, desde el debate sobre la libertad de imprenta, a partir de «la frecuencia con que se usaba en las discusiones y debates la palabra *liberal*, no sólo en su sentido lato, sino con especialidad para expresar todo lo que por su espíritu y tendencia conspiraba al establecimiento y conservación de la libertad».

El discurso sobre la construcción de esa libertad se ceñía por el momento de modo dominante al plano político. Resultan excepcionales las reflexiones de quienes, como Casimiro Orense, hijo de mayorazgo ilustrado, ponen en relación los cambios políticos con las transformaciones sociales sobre las que deberían apoyarse. Orense es lector de los fisiócratas y sobre esa base elabora su categoría de «clases destructoras», que comprenden a eclesiásticos, empleados, «multitud de pordioseros que inundan los caminos» y nobles. Su clasificación funde el rechazo del privilegio y el testimonio de la hambruna de 1812, bajo cuyo signo de desesperación nace en España el régimen constitucional. La clase destructora es la que consume, pero no produce. Como Flórez Estrada, ve en la agricultura la única producción en sentido estricto, mientras a artífices y comerciantes correspondería la etiqueta de «clase conservadora». El problema del liberalismo consiste en consolidar sus bases sociales y económicas eliminando la «clase destructora», simbolizada por los mayorazgos y las comunidades seculares y regulares. Las condenas son ro-

tundas contra «mayorazgos holgazanes y clérigos inútiles al servicio de la nación», así como frente a «esos infames condes, duques y marqueses que no se dediquen al cultivo de la tierra ni al servicio de su nación». Su modelo es la prosperidad inglesa, basada en la conjugación de propietarios y arrendatarios, así como en la movilización capitalista. De la división del trabajo surgirán las clases útiles, expresión como en Flórez Estrada del interés individual. La revolución burguesa es en él una transformación social y económica, plataforma desde la cual resulta viable el cambio político.

El liberalismo radical acentúa así el sentido antinobiliario, con el apoyo de la experiencia revolucionaria, donde fueron las clases populares las que ofrecieron una oposición eficaz al invasor. Tal es el único supuesto desde el cual tiene lugar un brote jacobino, que en el período de Cádiz encarna el periódico *El Robespierre español*, de Pedro Fernández Sardinó (1811). En sus páginas, los grandes aparecen como «encenagados en vicios de todo género», mientras que «sola la plebe levantó el furioso grito de *libertad*». Su propuesta es, de un lado, ennoblecer a todos los ciudadanos españoles, portadores de la voluntad general, y de otro, la represión de los magnates, cuya gradación iría desde los grandes traidores a la patria a los neutrales, condenados a perder sus estados. El tema de la revolución burguesa está ausente.

En cambio, la disyuntiva política no podía resultar más clara. La afirmación del orden constitucional implicaba el fin de la hegemonía eclesiástica y, especialmente, la eliminación del peso político e ideológico del clero regular, vivero donde reclutará sus principales heraldos el bando absolutista o *servil*. Por otra parte, la Constitución adquiría coherencia por efecto del amplio rechazo de las *élites* ilustradas contra el absolutismo: la pugna escondida tenía lugar con el rey, y éste dará cumplida razón a los desconfiados con el golpe de Estado de mayo de 1814. La destrucción económica del país por efecto de la guerra y la pérdida del imperio americano hacían el resto a la hora de configurar un horizonte muy negativo para el naciente

liberalismo. De ahí que muy pronto surjan voces críticas contra la dirección del proceso desde el propio interior del campo liberal. La más aguda, aunque singular, salvo en lo que toca a su vinculación británica, corresponde a José Blanco White, el redactor de la segunda época del *Semanario Patriótico* en Sevilla (1809), emigrado definitivamente a Inglaterra en el siguiente año, publicando allí un periódico político *El Español* (1810-1814). Por su autobiografía, sabemos que Blanco White se encontró escindido desde el primer momento entre la adhesión a la causa patriótica, de un lado, y el conocimiento del fondo tradicional de la misma, de otro, lo que le hacía un afrancesado de corazón. Ir a Sevilla fue para él acariciar sus propias cadenas y la necesidad del liberalismo nunca le llevó a profesar entusiasmo alguno por el desarrollo de los acontecimientos. El conocimiento de Bentham y el estudio de Blackstone le llevaron, por otro lado, a admitir la evolución constitucional inglesa y, consecuentemente, a disentir cada vez más nítidamente de cuanto ocurría en Cádiz. Sin embargo, sus artículos de 1809, si bien pueden sorprender por su temática original, se inscriben en un liberalismo al tiempo resuelto y posibilista. El papel de las Cortes resulta decisivo, pero su labor constituyente es vista como un proceso sin cortaduras radicales («ellas irán formando la Constitución que necesitamos mejor que si Locke mismo resucitara para formarla»), dentro del cual los diferentes grupos sociales irían comprendiendo que todos los intereses convergen en la formación de lo que ya denomina «una Constitución liberal». El sistema político previsto consiste en una articulación de fuerzas diversas en equilibrio, entre los reyes y el pueblo, entre éste y los privilegiados. Blanco traza ya una «línea británica», con lord Holland por inspirador, lo que le lleva a limar las confrontaciones sociales y políticas que presiden en el mismo momento los proyectos de sus correligionarios. V. Llorens ha puesto de relieve las dificultades que esa pretensión le causaba en la redacción de sus artículos. A diferencia de Flórez Estrada, Canga Argüelles o Martínez Marina, que ven en las Cortes el heraldo de la sobe-

ranía nacional enfrentado a un poder monárquico siempre sospechoso de arbitrariedad, Blanco las contempla como instrumento de moderación para evitar los inevitables sobresaltos de una nación que por fin escapa del despotismo:

> Las naciones que sufren y callan por largo tiempo, rompen al fin el silencio con un grito espantoso. Para evitar estas crisis violentas, estas explosiones horribles; para que exista una paz inalterable entre los reyes y los pueblos, y nada tengan que recelar los unos de los otros, haya un cuerupo de ciudadanos que sea el depositario y conservador de una Constitución reconocida por el monarca; sean éstos unos legítimos representantes de la nación entera, que igualmente reclaman sus derechos y sostengan los del príncipe.

Es un diseño de justo medio, inspirado en Inglaterra, pero difícil de encajar en las tensiones desde las que se proyectaba el liberalismo en Cádiz. Ello explica la aparente contradicción del Blanco White de Londres que primero se entusiasma con la reunión de Cortes, pieza clave de su propuesta, y luego crítica con acritud la legislación que implica la confrontación de soberanía nacional y monarca. Para él, la utopía liberal se limita al campo económico, pensando que la armonía de los intereses surge de modo espontáneo «cuando los hombres no se atan los unos a los otros». Por lo demás, su visión está marcada por el pesimismo. Defiende la propiedad, pero no puede evitar la censura ante «la opulencia de las clases superiores del Estado», por contraste con «el pueblo [que] sólo alcanza una miserable subsistencia». «Desigualdad horrorosa», contraria a la igualdad de aspiraciones de los hombres a ser felices, al propio contenido de cesión limitada del pacto social. Pero es la razón la que debe resolver logrando la armonía de los extremos. Del mismo modo, en el plano político, el Parlamento es visto como instrumento de coordinación de los intereses de pueblo y monarca, al modo británico. «La libertad política no se opone a la monarquía», proclama. Libertad es dignidad del hombre, obediencia a la ley y reconocimiento de limitar la

facultad omnímoda de cada uno. La estimación pesimista de la Revolución Francesa está detrás de estos juicios, al lado de la consideración de que la victoria en la guerra contra los mismos franceses no es en sí misma solución para los problemas de España, ya que «esta monarquía grandiosa bambonea sobre cimientos de arena».

Precisamente en la etapa londinense la estimación positiva del proceso de independencia americano será uno de los rasgos del pensamiento de Blanco White, pronto convertido en «Juan Sintierra». En un principio, se adhiere a las Cortes, esperando «que llegue un día en que el nombre de España significase leyes, libertad y dicha para los españoles», viéndose éstos «restituidos a la dignidad de hombres libres». Pero muy pronto sigue la línea crítica frente al protagonismo de las Cortes, que a su juicio dejan al rey en una posición insostenible de súbdito. Todo eso sin contar con la estimación pesimista de la capacidad del pueblo para asumir la libertad («cuando el mayor número está creído que nació para obedecer ciegamente») y del peso del pasado («ninguna nación de Europa necesitaba más mudanzas»). En esta encricijada, la crítica de Blanco White contra el radicalismo de las Cortes será cada vez más intransigente, contraponiéndole el modelo inglés. Al llegar 1814, sólo ve posible el hundimiento de la Constitución, resaltando a su entender que los liberales no son conscientes de su propia debilidad en el país. El punto de llegada de Blanco White no puede ser más descorazonador. Frente a la «libertad excesiva» y el descrédito de las Cortes, se explica el golpe de Estado fernandino. Sólo censura la represión. *El Español* deja de publicarse.

Benthamismo y «justo medio»

Durante la guerra de la Independencia, el propio Blanco White registra el conocimiento precedente de Bentham entre los círculos ilustrados interesados por cuestiones políticas: «Cuantos se han dedicado en España al estudio

de la legislación en estos últimos años conocen a Mr. Bentham, autor de la obra titulada *Principes de la législation»*, escribe en 1810. *El Trienio liberal* marcará el apogeo del triunfo y del prestigio de Bentham sobre el liberalismo español. Por una parte, representaba una aproximación científica a la política, algo necesario desde la perspectiva del espíritu de las Luces ante las dificultades experimentadas por la construcción de un orden liberal en España. Por otra, su actitud revisionista frente al proceso revolucionario francés servía tanto para distanciarse del mismo —exigencia siempre presente en el primer liberalismo español— como para llegar a una visión relativizadora, de adecuación a unas condiciones desfavorables. En esta dirección, su uso, simbolizado por la traducción de las *Anarchical fallacies* (vertido al español como *Sofismas anárquicos*) permitía desautorizar el sistema conceptual del liberalismo democrático.

La fidelidad y la pretensión científica dominan en el primer ensayo sistemático de exposición de la doctrina del pensador inglés, el *Sistema de la ciencia social* o *Espíritu de Bentham,* que publica en 1820 el jurisconsulto salmantino Toribio Núñez. La orientación política central del benthamismo aparece nítidamente en su declaración inicial: se trata de «conservar corrigiendo». El rechazo del iusnaturalismo permite ya dejar de lado cualquier interpretación radical fundada en los derechos naturales. El hombre es sociable, tiende a la felicidad —tendencia extrapolable a nivel mundial mediante la configuración de una existencia burguesa— y necesita conocer el funcionamiento de las sociedades para lograr una convivencia ordenada. «El de la *seguridad* es el principio supremo que merecerá siempre la preferencia del legislador» (EB, 98).

Menor sentido fideístico pero una mayor amplitud de perspectiva reviste la utilización de Bentham por Ramón de Salas, uno de los contados pensadores que enlaza el protoliberalismo ilustrado con la presencia activa en las etapas revolucionarias. Salas prepara en el Trienio una edición del *Comentario sobre el espíritu de las leyes* por Destutt de Tracy donde precisa ese sentido de revisión

de la experiencia política que caracteriza al concepto de «ciencia social», de raíz benthamiana.-«El estudio de la ciencia social debe ser en las circunstancias en que nos hallamos —escribe— el que llame y ocupe la primera atención de todos los hombres amantes de los conocimientos útiles de su libertad y de su patria.» Salas propone una aplicación de las formas de conocimiento experimental, propias de las ciencias naturales, al orden social: sus «verdades» son el resultado de la observación realizada sobre «hechos uniformes y bien observados». Desaparece así toda base para los argumentos de autoridad y el nombre de Montesquieu cuenta tanto para Salas como las distintas experiencias políticas, entre las que sobresale la norteamericana, elevada a «país clásico de la libertad». Es la experimentación reiterada la que hace posible formular una ley política. La forma de conocimiento de la política se deriva directamente de las ciencias físicas, desechando todo iusnaturalismo. Los principios de la ciencia social, advierte, «no pueden ser otra cosa que resultados de experimentos repetidos en hechos que han producido siempre el mismo efecto». Orden físico y orden político encierran legalidades homologables. La única diferencia radica en el progreso muy superior de las ciencias físicas. Además, el experimento político supone mutación, y ésta casi siempre cambio revolucionario, de ahí que «los experimentos políticos no pueden repetirse tanto como los experimentos físicos».

Ramón de Salas aplica este enfoque al conocimiento del orden normativo español en sus *Lecciones de derecho público constitucional* (1821). Es confesadamente la obra de un liberal temeroso de las revoluciones, partidario de enlazar el reformismo de Cádiz con el de los afrancesados, pero resuelto a probar que el gobierno representativo tiene unas raíces democráticas que remiten en último término al *Contrato social* de Rousseau. Por eso piensa que la difusión de las ideas liberales resulta imprescindible y para ello la descripción y análisis del sistema constitucional que presenta en sus lecciones «una obra muy esencial que no debe retardarse».

En este cuadro de problemas, un lugar central corresponde al modo de organizar la división de poderes. La máxima de Montesquieu a los peligros de toda confusión se ha visto confirmada por la experiencia. Desde su perspectiva relativista, la cuestión sólo presenta soluciones tendenciales —«es un problema que aún no está demostrativamente resuelto—, pero claramente la preferencia dieciochesca por el modelo inglés es ahora sustituida por el norteamericano. En Inglaterra no ve sino un conflicto permanente de poderes, que responde a una situación social inaceptable, marcada por una extrema desigualdad. Por supuesto, ese relativismo se aplica negativamente a la Revolución Francesa, en cuanto prueba del fracaso a que estaría condenado todo intento de aplicar a la realidad política un modelo racional elaborado en el plano de la abstracción. Ahora bien, este rechazo de la abstracción no implica subordinación a las situaciones de hecho, en la línea que adoptarán los benthamistas conservadores, sino sólo exigencia de contrastar las elaboraciones teóricas con la experiencia. Por eso Salas mantiene en alto la valoración de Rousseau que aporta los principios de la organización social: soberanía del pueblo, derechos del hombre, igualdad política. Otra cosa son las condiciones de aplicabilidad de esos principios. A fin de cuentas, como prueba el caso español, las posibilidades de aplicación de los principios políticos han de contrastarse con las resistencias impuestas por una organización social:

(...) Pero cuando se trate de abolir todos los privilegios incompatibles con la igualdad entre los ciudadanos, esencial en un gobierno constitucional; cuando se trate de dividir la propiedad territorial y ponerla en circulación; cuando, en una palabra, se trate de reformar los grandes abusos a que deben sus riquezas y consideración muchas personas que con la reforma van a quedar reducidas a su justo valor, es decir, casi a cero, entonces son de temer las fuertes resistencias y los efectos de ellas.

Es un enfoque de sociología política, donde la ciencia social enfrenta el problema de la transición de una sociedad basada en el privilegio a una sociedad burguesa. Al

encararlo, Salas muestra reiteradamente los residuos ilustrados de su pensamiento, con la centralidad de la educación, que se asocia al papel que asigna a la opinión pública y a la libertad de imprenta. En la misma línea, cree posible realizar sin dificultades el tránsito de la sociedad del privilegio a un orden fundado sobre la igualdad de derechos. Asimismo con sus compañeros ilustrados, confía en que el libre juego de los intereses individuales y el fin del «estanco de las riquezas en pocas manos» aminorará la desigualdad. La opción por un orden burgués es, en cualquier caso, inequívoca:

> La propiedad es el más santo de todos los derechos del hombre, el fundamento necesario de toda asociación política; de modo que cuando la igualdad y la propiedad están en oposición y se excluyen mutuamente, la igualdad debe ser sacrificada a la propiedad.

Desde tales supuestos, no existe razón para ambigüedad alguna: la Constitución de un país tiene por objetivo fundamental la protección de la propiedad de sus individuos. Esta se justifica, siguiendo a Locke, por el trabajo. Y el papel del Estado es necesariamente neutral: no debe ofrecer recompensas al trabajo, sino permitir que éste (la propiedad) se desenvuelva sin traba alguna. Sorprendentemente, esa propiedad es ante todo propiedad industrial. Salas ofrece una posición excepcional de corte con el agrarismo dominante en el pensamiento español de la época. Más aún, para él la propiedad agraria es algo separado del interés colectivo, estático, dispuesto para soportar la opresión política mientras el «capitalista de industria» depende de modo más directo de la marcha de la nación y, llegado el caso, ante la falta de libertad, puede abandonar el país opresor llevándose su dinero. «El hombre de industria —concluye— tiene un interés mayor y más directo en la cosa pública que el hombre arraigado.» Los propietarios de la tierra son una «clase devoradora», meramente consultiva, por contraste con «la propiedad industrial [que] ofrece una garantía a la libertad contra el poder» y se configura así como soporte del régimen

representativo. Quizá ha leído Salas a Saint-Simon al utilizar el término «clase productiva»: el efecto es claro, prefiere al arrendatario o al colono como portavoces del sector agrario en la representación nacional.

La Constitución, en Salas, se apoya más en Rousseau que en Bentham. Es la ley fundamental, expresión del pacto social, «la expresión auténtica de las reglas y condiciones con que un pueblo quiere ser gobernado». La distribución de los poderes es la clave de su ordenación. Y debe estar contrastada en la experiencia: sólo es Constitución una buena Constitución. De ella arranca la legislación secundaria, y aquí sí impera Bantham al deber ajustarse al baremo de la utilidad general.

Ramón de Salas es el ideólogo de una burguesía posible, que no corresponde a las condiciones concretas de la sociedad española del Trienio. Su liberalismo de raíz utilitaria, profundamente marcado por la desconfianza frente a la monarquía, se proyecta como fórmula política de un desarrollo capitalista protagonizado por la industria sobre la plataforma del consenso con unas clases populares a las que se ofrece una menor desigualdad. Desde luego, no la participación política: «no podrán ser electores —advierte— los hombres sin casa, sin estado, sin oficio, sin bienes, los proletarios que ninguna garantía de sus buenas intenciones ofrecen al cuerpo social y ningún interés tienen en la república».

La desconfianza ante la participación política de las clases populares preside asimismo el ensayo más coherente de dar forma en el Trienio a un liberalismo conservador, asentado en el compromiso de las instituciones representativas con el sistema de intereses del Antiguo Régimen: es el que desarrollará Alberto Lista, cabeza de un núcleo de antiguos afrancesados del que forman parte asimismo Sebastián Miñano y Juan Gómez Hermosilla, en las páginas del periódico *El Censor* (1820-1822). El proyecto político de *El Censor* se caracterizará por su atención a las novedades doctrinales que llegan de Europa, desde Savigny a Saint-Simon, pasando por Bentham y los libe-

rales doctrinarios. El suyo es un intento de modificar el régimen constitucional español hacia una situación de «justo medio», donde el gobierno representativo sea expresión de la oligarquía y de los intelectuales, excluyendo todo componente democrático. No en vano sus autores proceden de una opción afrancesada, a la que sigue entre 1814 y 1820 la crítica del absolutismo fernandino para ir a parar después de 1823 a la actuación como plumas a sueldo del propio Fernando VII desde una perspectiva contrarrevolucionaria, pero no estrictamente reaccionaria o servil.

El gobierno representativo se apoya en dos principios aparentemente contradictorios. El primero, que la soberanía reside en la nación. El segundo, que ésta sólo puede ejercer esa soberanía por delegación. Enfrentados al absolutismo, su mayor esfuerzo reside sin embargo en apartar cualquier sombra de democracia directa. Como en Ramón de Salas, el gobierno representativo se asocia a una fase de desarrollo histórico donde «las fuerzas de la sociedad industriosa» predominan sobre la agricultura. El sistema político se halle determinado por el económico. «Cuando una nación tiene las condiciones para ser libre —escribe Lista—, no puede negársele la libertad. Estas condiciones depende de los progresos de la industria, del comercio y de las luces»; por eso mismo, «los sistemas de leyes no crean la libertad, no hacen más que reglar sus movimientos». El gobierno representativo es la expresión política de un grado de civilización, y éste a su vez responde a un proceso de cambio social y económico:

> A proporción que se multiplican las riquezas, se aumenta el número de los ciudadanos independientes y, por tanto, se hacen más semejantes las clases de la sociedad, porque participan de los mismos goces y placeres. La agricultura sola produjo la desigualdad política; la agricultura, reunida a la industria y al comercio, produce la igualdad, que jamás se borró de los corazones humanos. Todo gobierno que establezca o conserva privilegios en un país industrioso y mercantil, prepara su ruina y la de las clases privilegiadas.

La exigencia de seguridad es el único criterio capaz de impedir la adecuación entre economía y política. Aunque este discurso no las menciona, las tendencias democráticas e igualitarias, a través de la presión popular, son la fuerza capaz de poner en acción ese mecanismo de bloqueo. La fórmula política que permite evitarlo, garantizando al mismo tiempo «los progresos de la civilización», es la organización del poder de acuerdo con los principios del sistema representativo. Siguiendo la estela de Blanco White, éste se orienta hacia una finalidad conservadora que acaba haciéndole entrar en conflicto con el régimen basado en la Constitución de 1812. Lista, como Blanco, busca la armonía entre el rey y las instituciones representativas. Gobierno representativo y democracia son antitéticos, ya que supondrían el funcionamiento simultáneo de dos poderes, «el de la masa total y el de sus representantes».

No bastan las instituciones, y aquí entra en juego el ejemplo de los doctrinarios franceses. Lista propone para el equilibrio del sistema «un partido regulador», en el justo medio entre los extremos del despotismo y de la democracia. El contenido de la libertad política es exclusivamente la elección de los representantes. La libertad de imprenta cubrirá el papel de enlace entre gobierno y pueblo y es «la mayor excelencia del sistema representativo». La búsqueda del equilibrio, inspirada abiertamente en Bentham, tiende a contemplar la consolidación del liberalismo a modo de transacción entre las clases ascendentes y las que, procediendo del Antiguo Régimen, se acomodan al cambio. Por eso se mantiene la crítica ilustrada contra el noble ocioso, pero es exaltada la función de «las clases superiores de la sociedad», cuyo ámbito político dentro del sistema, en la línea de Constant, corresponde al Senado. «El gran principio de Bentham —resume *El Censor*—: combinar de tal manera los sacrificios necesarios con las consecuencias ventajosas de la reforma, que todos, aun los mismos que pierden, queden convencidos de que la suma del bien general es muy superior a la de los males particulares producidos por la alteración del sistema». Ahora bien, si el compromiso con

la nobleza parece claro dentro del «poder conservador», no ocurre lo mismo respecto de la Iglesia, cuya reforma parece necesaria, a costa del clero regular y de la riqueza de las altas jerarquías. *El Censor* critica asimismo el papel del clero como guía de «partidas alucinadas» que combaten el orden constitucional y son la expresión del «fanatismo servil». Aquí se mantiene la herencia doceañista.

La oposición al liberalismo democrático se expresa en el juego a que es sometido el concepto de «opinión pública», base del gobierno representativo, por un lado, pero negativa si por tal se entiende la politización permanente de la sociedad a través de tertulias o sociedades patrióticas. El pueblo carece de conocimientos y es incapaz de adquirirlos por sí solo. Su intervención política, fuera de las elecciones, acaba en el desorden. Son los «hombres instruidos», los verdaderos creadores de la opinión, quienes deben racionalizar las quejas y lamentos del pueblo para llevarlos al gobierno. «Opinión popular» y «opinión pública» son términos opuestos.

Lo que ocurre es que al centrar la crítica frente a la movilización popular, los moderados del Trienio enfeudaban su defensa del liberalismo a un compromiso con la Corona cuya aspiración era precisamente suprimir el régimen representativo. En la contradicción entre su proyecto político y las fuerzas en presencia, optaron por el abandono de aquél y el alineamiento con la contrarrevolución Y acordes con sus principios, explicaron el viraje sobre la base del desajuste entre soporte económico y régimen político en el caso español. Pero su deriva acabó inutilizándoles como portavoces del liberalismo conservador y a la muerte de Fernando VII entrarán en el callejón sin salida de una restauración del despotismo ilustrado bajo el gobierno Cea Bermúdez. Aunque Lista siga calificando su propia posición política de «justo medio».

La complejidad política del proyecto moderado contrasta con la sencillez de la ideología «exaltada», a pesar de constituir ésta como ha puesto de relieve A. Gil Novales, una visión mucho más ajustada en relación al papel jugado por el rey y a las fuerzas contrarrevolucionarias.

Su eficacia a la hora de conseguir una politización de las capas medias y populares urbanas tendrá como soporte el acento puesto sobre las instancias críticas y de movilización. Ahora bien, el hecho de contar con un referente normativo, la Constitución de 1812, cuya defensa frente a la sucesión de amenazas constituía la razón de ser del liberalismo democrático, hará innecesaria la búsqueda de soluciones políticas innovadoras. Más aun cuando la que estaba en la mente de casi todos los exaltados, la evolución hacia la república dada la actitud de Fernando VII, quedaba bloqueada por esa misma exigencia de respeto a los principios constitucionales. El resto será desesperación, como prueban las intervenciones de Juan Romero Alpuente en la Sociedad Landaburiana de Madrid.

La reconversión del liberalismo

Cuando la muerte de Fernando VII relanza la perspectiva de una España liberal, pesa excesivamente la amplitud de los fracasos sufridos en 1814 y 1823. Tanto más, cuando la recuperación de la libertad tiene lugar en una circunstancias muy confusa, donde lo único claro es la existencia de una guerra civil frente al absolutismo carlista. El optimismo de 1810-1812 ya no tiene lugar, aun cuando ese período de cambio político siga constituyendo el referente normativo para las nuevas mutaciones políticas. Como explica Pierre Vilar, el horizonte se ha ensombrecido de modo notable: «Es cierto que en 1810-1812 las Cortes de Cádiz habían operado, en el vértice, una revolución *jurídica* y *política*. Pero, en el cuadro de una reacción general, la de 1814, aquella revolución no había sido sancionada por el rey ni defendida por el pueblo. La quiebra de la monarquía absoluta, de que habla Fontana, las ruinas de la guerra y sobre todo el desgajamiento del imperio colonial (aunque progresivo, aunque no total), destruyeron las "precondiciones adquiridas" en el siglo XVIII. En cuanto a la formación de un Estado-nación coherente, el despotismo ilustrado lo había conce-

bido y preparado las vías de acceso. Y la resistencia antinapoleónica había parecido confirmar-la solidez del edificio. De hecho, en esta resistencia, los elementos hostiles a toda modernización de las estructuras tan presentes como los elementos liberales, es decir, entonces revolucionarios. El fracaso en la transición arrastraría, según las clases y las regiones, reacciones diferentes abriendo un siglo de pasos en falso, malentendidos y compromisos.»

De ahí que este liberalismo posterior a 1833 conjugue con frecuencia la adhesión a los nuevos principios con un profundo pesimismo sobre sus posibilidades de aplicación en España. Los artículos de Mariano José de Larra reflejan cada vez de modo más angustioso esa sensación, hasta culminar en el «¡Aquí yace la esperanza!» de «El día de difuntos de 1836». Según su conocida clasificación, la España de 1835 contaría con «tres pueblos distintos»: una multitud «indiferente a todo, embrutecida y muerta por mucho tiempo para la patria»; «una clase media que se ilustra lentamente, que empieza a tener necesidades», partidaria de las reformas, y una clase privilegiada, poco numerosa, deslumbrada por el extranjero. El liberalismo aparece como régimen de y para las clases medias, pero en el contexto español todo se presenta de modo precario y balbuciente. El espejo del extranjero, donde la civilización moderna sí ha cuajado, permite reconocer mejor la sordidez de la vida española. Frente a la construcción política, el antiplebeyismo de Larra arroja también alguna luz: se opone al «populacho» y no cree en la igualdad, pero es sumamente sensible hacia las formas de explotación de aquellos que nada hacen por la libertad, ya que no reconocen en ella sus intereses.

La desilusión de Larra concierne también a otro de los fenómenos que caracteriza al liberalismo de los treinta: el rápido abandono de sus principios por los prohombres liberales y el ajuste no menos acelerado de sus posiciones políticas hacia el conservadurismo. En el terreno político-literario Angel de Saavedra, duque de Rivas, y José Joaquín de Mora serán los dos ejemplos arquetípicos, destacados por V. Llorens. Pero es un fenómeno muy amplio,

que encuentra su traducción en el hecho de que sean los propios progresistas quienes acaben dejando de lado la Constitución de 1812 y elaborando la de 1837. Dicho en términos retóricos, apenas llegada la aurora de libertad, cuando sus heraldos sienten la necesidad del crepúsculo.

En este cuadro, las adhesiones al liberalismo son a veces sumamente superficiales. El caso más espectacular es el de Juan Donoso Cortés, cuyas *Lecciones de derecho político* en el Ateneo de Madrid (1836-1837) fueron vistas como expresión de la influencia en España del liberalismo doctrinario francés y, desde el ángulo del autor, la muestra de una etapa juvenil liberal por contraste con la fase contrarrevolucionaria y dictatorial que culmina tras las revoluciones de 1848. En realidad, ya L. Díez del Corral en su estudio destacó la diferencia de contenido entre los conceptos usados por los doctrinarios franceses y la «soberanía de la inteligencia», tal y como la expone Donoso. Para empezar, la inteligencia está asignada a Dios y su carácter de principio armónico y social se materializa en la dependencia entre los hombres. La libertad es, en cambio, un principio absoluto, radical, perturbador de la existencia social. Los esquemas donosianos son ya claramente dualistas y en esa confrontación entre inteligencia y libertad, el papel del gobierno consiste en resistir al «principio invasor» que la segunda encarna. Nada más lejos de la tendencia al compromiso y del «justo medio» propios de los doctrinarios, aun cuando Donoso acepte todavía la perspectiva de un gobierno representativo, donde el principio social y el individual coexistan mediante concesiones mutuas. Ahora bien, en el tema de la soberanía no caben ambigüedades. O tiene la soberanía de derecho Dios o la tiene el hombre, el pueblo. De nuevo la solución práctica relativiza el absolutismo de los principios y ahí emerge la soberanía de la inteligencia, en el plano de la soberanía de hecho, «que reside en las autoridades constituidas». Su antítesis es la democracia, que supone equiparar a ignorantes, mujeres, niños, proletarios y dementes con sabios, hombres, adultos, poderosos

y cuerdos. Al ser la soberanía de Dios, la única legítima de derecho, intransferible al mundo humano, dentro de éste habrán de gobernar «los más inteligentes». Su papel será cancelar la tormenta revolucionaria y reorganizar el poder «haciéndose el centro de las fuerzas vitales de la sociedad».

Pero incluso esta adhesión formal a los doctrinarios será transitoria. Al comentar la Constitución de 1837, Donoso se alza contra la división de poderes y defiende la concentración de éstos en el monarca. Y en 1838 emprende ya la crítica abierta de los doctrinarios, al haber sido incapaces de reorganizar a Francia con sus doctrinas, es decir, de haber proporcionado estabilidad al poder. Donoso rechaza lo que llama «eclectivismo» de los doctrinarios, la tendencia a conciliar orden y libertad, mostrando ya su inclinación «a sacrificar la libertad y el sensualismo para salvar el espiritualismo y el orden de la amenazadora marea y del inminente naufragio». Según explicará el mismo año, en su artículo «España desde 1834», la necesidad principal para la política española era ya buscar una fórmula que acabase con las revoluciones.

La involución autoritaria del pensamiento moderado no es una excepción, pero tampoco es una perspectiva generalizable en la España de los treinta. Cabía aún seguir viendo el liberalismo conservador como fórmula política adaptada a un país que por su atraso y la falta de arraigo del nuevo régimen en la opinión no alcanzara el nivel imprescindible para el buen funcionamiento de las instituciones liberales y democráticas. Tal es el enfoque aportado por uno de los más activos propagandistas de la década, Andrés Borrego, ligado a la renovación del periodismo entre 1835 y 1840 que representan títulos como *El Español* y *El Correo Español*. Para Borrego, emigrado radical tras la invasión francesa de 1823, «cuando en vez de muchedumbres ignorantes y cubiertas de miseria y de andrajos, nuestro pueblo se componga de hombres dotados de una mediana instrucción y partícipes de una medida razonable de las comodidades y goces de la vida, entonces y no antes será llegado el caso de reclamar derechos polí-

ticos para los que se hallan en aptitud de ejercitarlos». Entre tanto, el principio de la soberanía de las masas debe ser desechado, ocupando su puesto algo parecido a la soberanía de la inteligencia, la del entendimiento y la virtud, es decir, la de aquellas capas sociales dotadas de instrucción y propiedad. La libertad política es así la organización política de la clase media. El régimen representativo consiste en el ejercicio del poder por los propietarios, único grupo social cuyos intereses coinciden con los del país: «la independencia absoluta del legislador —resume Borrego— debe fundarse en la posesión de una renta».

Este ajuste estricto del parlamentarismo a los intereses conservadores es visto, sin embargo, desde una perspectiva dinámica, en el camino que va de la crisis del Antiguo Régimen, caracterizado por la armonía y la jerarquización entre las clases, a una nueva sociedad aún en ciernes donde «los fenómenos de la industria y la organización llegarán a sus últimas consecuencias». Entonces podrá hablarse de democracia. Entre tanto, la sociedad comprende dos esferas perfectamente diferenciadas, una la de los propietarios, a los que corresponden los derechos individuales (seguridad personal, garantía de la propiedad, libertad política y de conciencia, igualdad legal), otra la de las «clases menesterosas», sobre las cuales corresponde ejercer una tutela social, proporcionándoles educación religiosa y moral, instrucción elemental y útil, trabajo para los parados, asilo en la vejez y sepultura. Dentro de un esquema proyectivo: «Nuestros principios —advierte Borrego— garantizan al rico la conservación de la propiedad, aseguran al pobre la instrucción y la subsistencia; preparan las clases proletarias a la participación del poder político.» El liberalismo conservador es la plataforma para una sociedad burguesa donde el incremento de la producción permita resolver los conflictos sociales e integrar a esas capas populares dejadas por el momento en una posición subalterna.

Claro que en los publicistas allegados al sistema de intereses de una burguesía mercantil cabían propuestas de

un liberalismo más radical. J. S. Pérez Garzón lo ha mostrado al reconstruir el primer ideario de *El Eco del Comercio,* entre 1834 y 1836. El desmantelamiento sin reservas del Antiguo Régimen enlaza de nuevo con los propósitos doceañistas al enfrentar temas como los mayorazgos o los gremios. Vuelve también la idea de pacto social como fuente de toda autoridad legítima y la consiguiente de la nación como agregado de ciudadanos de todas clases. Por eso es preciso que «las leyes sean obra de todos», que exista libertad de imprenta y que para defender esos principios actúa la milicia ciudadana. Ahora bien, este radicalismo en la construcción no significa un desplazamiento en la base sociológica del régimen, que sigue residiendo en los propietarios. «La muchedumre de proletarios —advierten los redactores— no puede formar por sí opinión verdadera alguna, porque, incapaz de juzgar, sólo sirve de ciego instrumento, ora se deje arrastrar por las vanas promesas de los demagogos, ora sigue fanatizada a un fraile hipócrita».

Los contenidos defensivos no estarán, pues, ausentes del ideario progresista. La mejor muestra la ofrecen los escritos de Joaquín María López, abogado, terrateniente ligado a la burguesía alicantina y líder de la izquierda del partido hasta 1843. Resumirá sus concepciones políticas como Donoso Cortés o Antonio Alcalá Galiano en una serie de lecciones, el *Curso político-constitucional* pronunciado en 1840. La base sigue siendo la concepción iusnaturalista heredada de la Ilustración, modificada por la lectura de Bentham, vía traduciones de Salas. De acuerdo con ello, las sociedades son formadas por el sentimiento de utilidad, pero sin excluir el contrato, base de las instituciones representativas. Frente al despotismo, se alza «la soberanía de las convenciones», en un siglo donde el progreso tecnológico, simbolizado por el vapor, elimina las posibilidades de supervivencia del despotismo. «Es imposible —juzga López— que un pueblo que sabe llegue a ser tiranizado.» «El vapor —concluye— hará pronto del mundo entero una sola familia; la aristocracia perderá sus

ventajas, fundadas en la velocidad de sus medios y en la unidad de su acción, y un pensamiento democrático que es el de la verdadera igualdad y de verdadera justicia, triunfará de los errores y abusos.»

Ahora bien, ese triunfo de la libertad y de la civilización tiene lugar sobre todo excluyendo las rupturas y la revolución sólo se justifica cuando un poder obstaculiza la realización de las necesidades contenidas en una sociedad. Se trata, inevitablemente, de configurar un régimen político sustentado en la propiedad. En este punto, López rechaza a su maestro Bentham, ya que cualquier relativización de los derechos le parece vía para el despotismo. La propiedad es la suma de todos los derechos y su mejor expresión. Así, la libertad civil es la propiedad sobre nuestra persona, la de pensamiento es el reconocimiento de nuestra propiedad sobre esa esfera y la misma seguridad concierne fundamentalmente a la propiedad de nosotros mismos y de cuanto nos pertenece. La propiedad existe en el estado de naturaleza y fue luego consolidada por las leyes; favorece tanto al rico como al pobre, ya que es fuente de riqueza y sobre ella se levanta el orden de las sociedades. De ahí que se oponga al proyecto de desamortización de Flórez Estrada, a quien considera partidario de la cuestión social. «La propiedad —resume Joaquín María López— ha sido inventada o establecida, no en ventaja sólo particular, sino en ventaja común.» Lógicamente, en el orden liberal propuesto el papel de la igualdad es escaso. La desigualdad está en la naturaleza, en las capacidades de los individuos, surgiendo de ella la desigualdad de trabajo y de propiedad que ha de constituir el fundamento de la ley. El liberalismo conduce al predominio de una «aristocracia del talento», la cual, apoyada en la propiedad, desempeñaría el papel directivo antes detentado por «la aristocracia del privilegio».

La fórmula política para hacerla posible es el gobierno representativo, expresión de «la soberanía de las convenciones». La separación de los poderes públicos, de los que distingue cinco (los tres tradicionales, más el real y el municipal), es la garantía para la protección de los dere-

chos. El poder municipal es positivo, mientras el real tiende a oponerse a los cuerpos deliberantes. De ahí su desgajamiento del ejecutivo. El representativo es en cualquier caso un gobierno de conciliación de orden y libertad. La revolución solamente será necesaria si, como ha de suceder con la gestión moderada, el poder falsifica las instituciones liberales.

En las condiciones de la política española en torno a 1840, el juego de fuerzas favorecía la versión más conservadora de ese poder de los propietarios en cuyo mantenimiento coincidían Andrés Borrego, Alcalá Galiano, Joaquín María López y el propio Donoso Cortés. Una vez ganada la guerra carlista, y con ello descartado el peligro del absolutismo, y realizado el gran cambio de la desamortización, el régimen de los propietarios buscará ante todo estabilizar las situaciones conseguidas, aunque ello suponga desechar en gran parte las conquistas de la revolución liberal. Es lo que expresa de forma muy clara el periódico doctrinal *El Conservador* (1841-1842) con un repliegue tanto más expresivo cuanto que sus redactores no pertenecen al sector extremista del moderantismo y constituirán más tarde el grupo posibilista de los «puritanos» (Joaquín Francisco Pacheco, Nicomedes Pastor Díaz). Lo esencial es que el moderantismo deja de ser plataforma para un posterior liberalismo democrático y se configura ya como fórmula de estricta defensa del orden social, comprendida incluso la aspiración a restaurar las jerarquías perdidas de la sociedad estamental.

No estamos ya ante una crítica relativizadora del programa revolucionario, sino frente a su condena sin reservas. La Revolución Francesa habría supuesto un trastorno universal, iniciando un ciclo de alteraciones políticas que debe ser definitivamente superado. La Revolución se inscribe en el pasado. Lo actual es reconciliarse con las potestades antes criticadas, con el Trono y con la Iglesia, fuente de estabilidad social. El proyecto político es una «acción desembarazada y fuerte del poder», hecha posible por un Trono fuerte y respetado y por la centralización administrativa. La esfera de los derechos —libertad, jus-

ticia, seguridad— se sitúa en la sociedad civil; al individuo le corresponde sólo esperar justicia fiscal y «reformas materiales». La libertad es destrucción. El conservadurismo es organización, «orden», capaz de imponerse al «inmundo seno de las revoluciones», al fantasma de la anarquía que asoma en la debilidad del gobierno representativo.

El programa de predominio de la administración sobre la política se ofrece a la burguesía de orden que ocupa los lugares superiores de la jerarquía social en la España de 1840. El partido conservador es el de «todos los hombres ilustrados, todas las personas acomodadas, todos los hombres de principios, la juventud de porvenir». El gobierno parlamentario es admitido mientras subordine su actuación a un fuerte ejecutivo y a la centralización, siendo de hecho el gobierno de una aristocracia.

Precisamente ésta es la cuestión central: asegurar el relevo de la aristocracia dinástica, cuyo poder quedó malparado por la revolución liberal (fin de mayorazgos y señoríos), por una nueva aristocracia, surgida de las clases medias. Tal será el fulcro sobre el que descansará el gobierno representativo volcado en su acción a conservar el orden social existente. Y el diagnóstico es optimista, apuntando a la duración y a la eficacia que caracterizará a la hegemonía moderada tres la crisis de 1843: «todavía los restos de la aristocracia y las mayores eminencias de las clases medias pueden goberner». El liberalismo se fundía en una alianza defensiva de signo estrictamente conservador.

BIBLIOGRAFIA

La historia del pensamiento político español ha recibido en los últimos treinta años aportaciones diversas desde otros enfoques analíticos, desde la historia política (ejemplo, Miguel Artola) a la historia de la literatura (ejemplo, estudios de Llorens o Marrast). De ahí la composición heterogénea de la siguiente lista bibliográfica:

Maravall, José Antonio, «Las tendencias de reforma política en

el siglo XVIII español», en *Revista de Occidente*, 52, julio de 1967.
——, «Las ideas de Cabarrús», en *Revista de Occidente*, 69, diciembre de 1968.
Spell, J. R., *Rousseau in the Spanish world before 1833*, Austin, 1938.
Elorza, Antonio, *La ideología liberal en la Ilustración española*, Madrid, 1970.
Urzainqui, Inmaculada, y Ruiz de la Peña, Alvaro, *Periodismo e Ilustración en Manuel Rubín de Celis*, Oviedo, 1983.
Guinard, Paul J., *La presse espagnole de 1737 à 1791. Formation et signification d'un genre*, París, 1973.
Herr, Richard, *España y la revolución del siglo XVIII*, Madrid, 1971.
Sarrailh, Jean, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, 1954.
López, François, *Juan Pablo Forner et la crise de la conscience espagnole*, Burdeos, 1976.
Domergue, Lucienne, *Tres calas en la censura dieciochesca*, Toulouse, 1981.
——, *Le livre en Espagne au temps de la Revolution Française*, Lyon, 1984.
Lafarga, Francisco, *Voltaire en España, 1734-1835*, Barcelona, 1982.
Elorza, Antonio, «Estudio preliminar» a *Manuel de Aguirre, Cartas y discursos del Militar ingenuo al correo de los ciegos de Madrid*, San Sebastián, 1974.
Aymes, Jean-René, ed., *España y la Revolución francesa*, Barcelona, 1989.
Vilar, Pierre, *Hidalgos, amotinados y guerrilleros*, Barcelona, 1982.
——, «Libéralisme politique et libéralisme économique dans l'Espagne du XIX^e siècle», en *O Liberalismo na Península Ibérica na primera metade do século XIX*, Lisboa, 1982.
Varela, Javier, *Jovellanos*, Madrid, 1988.
Dufour, Gerard, «De la Ilustración al liberalismo», en *La Ilustración española*, Alicante, 1986.
Artola, Miguel, *Los orígenes de la España contemporánea*, 2 vols., Madrid, 1959.
Elorza, Antonio, *La modernización política en España*, Madrid, 1990.
Dérozier, Albert, *Manuel José Quintana y el nacimiento del liberalismo en España*, Madrid, 1978.
Artola, Miguel, *La España de Fernando VII*, Madrid, 1967.
Sánchez Agesta, Luis, «Introducción a *Agustín de Argüelles, discurso preliminar a la Constitución de 1812*», Madrid, 1989.

Seoane, María Cruz, *El primer lenguaje constitucional español*, Madrid, 1968.
Artola, Miguel (ed.), *Las Cortes de Cádiz, ayer*, 1, Madrid, 1991.
Maravall, José Antonio, «Estudio preliminar» al *Discurso... de F. Martínez Marina*, Madrid, 1957.
Varela, Joaquín, *La teoría del Estado en los orígenes del constitucionalismo hispánico (Las Cortes de Cádiz)*, Madrid, 1983.
——, *Tradición y liberalismo en Martínez Marina*, Oviedo, 1983.
Tomás y Valiente, Francisco (ed.), *La Constitución de 1812. Revista de las Cortes Generales*, 10, 1987.
Martínez Quinteiro, M.ª Esther, *Los grupos liberales antes de las Cortes de Cádiz*, Madrid, 1977.
Alcalá, Roberto, *Literatura e ideología en el arte de Goya*, Zaragoza, 1988.
Juretschke, Hans, *Vida, obra y pensamiento de Alberto Lista*, Madrid, 1951.
Gil Novales, Alberto, *Las sociedades patrióticas, 1820-1823*, 2 vols., Madrid, 1975.
——, «Estudio preliminar» a *Juan Romero Alpuente, historia de la revolución española y otros escritos*, Madrid, 1989.
Pendás, Benigno, *J. Bentham; política y derecho en los orígenes del Estado constitucional*, Madrid, 1988.
Fontana, Josep, *La quiebra de la Monarquía Absoluta*, Barcelona, 1971.
Castro, Concepción, *Andrés Borrego, periodismo político liberal conservador*, Madrid, 1972.
Morange, Claude, *et al.*, *Revisión de Larra (¿protesta o revolución?)*, París, 1983.
Morange, Claude, «León de Arroyal», en *Trienio*.
Elorza, Antonio, «Estudio preliminar» a *Curso político-constitucional de Joaquín María López*, Madrid, 1988.
Escobar, José, *Los orígenes de la obra de Larra*, Madrid, 1983.
José Luis Bermejo, «Estudio preliminar» a *Lecciones de derecho público constitucional*, de *Ramón de Salas*, Madrid, 1982.
Marrast, Robert, *José de Espronceda et son temps*, París, 1974.
Gil Novales, Alberto, *Textos exaltados del Trienio liberal*, Madrid, 1978.
Pérez Garzón, Juan S., «El eco del Comercio», portavoz del programa revolucionario de la burguesía española, en *La prensa en la revolución liberal*, Madrid, 1983.
Llorens, Vicente, *Literatura, historia, política*, Madrid, 1967.
——, *Liberales y románticos*, 2.ª ed., Madrid, 1968.
Díez del Corral, Luis, *El liberalismo doctrinario*, Madrid, 1954.

Capítulo VIII

Ilustración y liberalismo en Iberoamérica, 1750-1850

Luis Alberto Romero

¿Existe un pensamiento político iberoamericano? La respuesta es dudosa. Empieza, durante la colonia, por no haber «política», sino administración, y falta entonces la motivación para una reflexión específica. Luego de 1810 hay quizá demasiada política y poco espacio para la reflexión sobre lo que pasa. Esto explica en parte la falta de originalidad plena de un pensamiento político hecho principalmente de lecturas de las ideas europeas, de traducciones. No se trata, sin embargo, de mera copia. Las ideas europeas —se ha dicho muchas veces— refractan en la realidad americana. En toda la reflexión iberoamericana hay una singular mezcla de ideas y tradiciones que excede la calificación de eclecticismo: se selecciona de múltiples fuentes, según las demandas y requerimientos de la realidad americana, y se lee e interpreta según los parámetros fijados por esa realidad. Pero además no se trata de un pensamiento que se presente a sí mismo como teórico. Es pensamiento práctico aplicado; programas, justificaciones, lecturas retrospectivas, siempre relacionadas con un presente acuciante que guía la interpretación y de

alguna manera explica las inconsecuencias. De ahí la imposibilidad de presentar este pensamiento como un cuerpo teórico y la necesidad de explicarlo a la luz de la coyuntura en que nació. Más que de pensadores, debe hablarse de ideas, en solución en el proceso social [1].

Las coyunturas se inscriben en el largo período de 1750-1850, es decir, el siglo de la Revolución, que en Iberoamérica tiene, por cierto, características diferentes de las europeas. No hay ni revolución industrial ni revolución burguesa; más modestamente quizá tenemos la ruptura del vínculo colonial, luego de un vasto intento de reconstituirlo, y la trabajosa elaboración de uno nuevo, simultáneamente con la igualmente trabajosa conformación de los nuevos Estados, que no llegan a ser naciones. Todo esto inmerso en la fuerte turbulencia generada por la revolución y la guerra, en medio de la cual se constituye en Iberoamérica una escena política. Esa turbulencia, en la que las doctrinas deben ajustarse permanentemente a los cambiantes equilibrios políticos, contrasta, sin embargo, con la inmutabilidad de ciertos datos de la realidad contra los cuales chocaron y fracasaron los intentos de reforma doctrinaria. Al cabo de un siglo tormentoso, se verá, los ideólogos liberales acarician muchas de las esperanzas que ilusionaban a los de la Ilustración.

La Ilustración, 1750-1790

Si hubo una Ilustración iberoamericana, y si ésta tuvo un pensamiento político —ambas proposiciones son controvertibles—, una y otra se ubican en el marco de la reforma imperial del siglo XVIII, y sobre todo de su segunda mitad. En Portugal fue vigorosamente lanzada por el ministro Pombal; en España se inicia quizá en 1680, pero se acelera a mediados de siglo —de 1743 es el decisivo informe de José Campillo, *Nuevo sistema económico*

[1] José Luis Romero, *Situaciones e ideologías en Latinoamérica*, México, UNAM, 1981.

para la América— y culmina luego de la visita de José de Gálvez en 1765, para dar como frutos maduros el Reglamento de Comercio Libre de 1778 y la ordenanza de Intendentes. En ambos casos el reformismo se apoyaba en esa versión de la Ilustración para regiones marginales, conocida como Despotismo Ilustrado, en la que la iniciativa y el papel protagónico correspondían a poderes centrales fuertes.

Las reformas apuntaban a estrechar relaciones entre economía colonial y metropolitana, a un control administrativo también más íntimo, y sobre todo a una expoliación fiscal mayor, vital tanto para la aplicación de la nueva política como para la reactivación de la metrópoli. El vigor de tal programa se manifestó en Iberoamérica en una serie de reacciones locales, que iban desde el velado mal humor de funcionarios desplazados, las resistencias de mayor envergadura de los jesuitas expulsos, los movimientos antifiscalistas de Nueva Granada en 1781 o la formidable rebelión encabezada por Tupac Amaru en los Andes peruanos. Pero inversamente hubo sectores significativos que encontraron en la renovada metrópoli —en sus funcionarios reformistas y en su revitalizado clima de ideas— los estímulos para examinar críticamente, a la luz de la razón, la realidad iberoamericana y proponer su reforma [2].

Tradicionalmente se ha considerado este reformismo ilustrado como el antecedente de las revoluciones de independencia, y se le ha mirado desde esa óptica y a la luz de lo que luego ocurrió. Se suponía que las ideas de la Ilustración eran precursoras de las de la revolución, y que éstas —bajo la reforma de un proyecto— habían sido la causa de la revolución. Así, se atendía especialmente a los rastros de las ideas políticas de Montesquieu o Rousseau en hombres como Miranda o Moreno, y se veía a los movimientos juntistas de 1810 como la mate-

[2] José Carlos Chiaramonte, *Pensamiento de la Ilustración. Economía y sociedad iberoamericana en el siglo XVIII*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979.

rialización de las ideas del *Contrato Social*. Contra ella, los hispanistas desarrollaron una tesis diferente: la revolución y la resistencia a la tiranía debían filiarse en la escolástica y en los jesuitas, en el padre Mariana o en Francisco Suárez.

La larga y ya estéril polémica que dividió a los estudiosos —si la revolución era hija de Rousseau o de Suárez— plantea dos dudas. La primera, que encararemos más adelante, si la revolución se origina en un proyecto o en una coyuntura no prevista, que se impone a los actores. La segunda, si hay total continuidad entre la Ilustración americana y la revolución o si, al menos en parte, aquélla puede ser entendida en sí misma. A esta conclusión llevan las dudas sobre el peso prioritario que se suponía tenían las fuentes ideológicas francesas, y especialmente las que desarrollaron la vertiente política, desde la cuestión de la opinión pública a la de la soberanía popular. Parece claro, en cambio, el predominio de las fuentes españolas o, más exactamente, el entrelazamiento de personas, ideas e instituciones existente entre la Ilustración ibérica y la iberoamericana. Tras el camino abierto por la ácida crítica del padre Feijoo, se encuentra en los ilustrados americanos a Campomanes y Jovellanos, a la Academia de Economía Política de Salamanca y a la Sociedad Económica de Madrid. Son ciertamente lectores y divulgadores del pensamiento francés (y también italiano) referido a la economía, la educación, la sociabilidad, pero filtrado de toda crítica política a la monarquía. Más aún, quizá lo singularice la categórica afirmación de la autoridad de un Estado que debía ser el motor de la transformación y de su necesario apoyo en la Iglesia.

En esas ideas se formaron quienes en Iberoamérica asumieron las banderas de la Ilustración: funcionarios mayores y menores, sacerdotes, abogados y letrados en general, es decir, los intelectuales de la vieja sociedad que quería remozarse. Se preocuparon por las reformas concretas, pero también —y quizá principalmente— por formar un estado de opinión alrededor de sus propuestas, que divul-

garon en libros, periódicos [3] y Sociedades de Amigos del País, imitación de las metropolitanas, cuya existencia habla tanto de la formación de un público lector de alguna envergadura como de la constitución de una cierta opinión pública que se desarrollará más ampliamente con la Revolución. Pero si bien empieza a apelarse a ella, el grueso de la acción está orientado al poder real, lejano y prudente. Así, los principales textos donde se manifiesta la opinión ilustrada son informes de funcionarios reales (casi todos españoles) o memorias y representaciones en las que, en el estilo político del *Ancien Régime,* quienes expresan un interés, particular pero legítimo, peticionan al monarca, único capaz de fallar en su favor.

En ese contexto los proyectos reformistas, dominados por el optimismo y la convicción de que la realidad era modificable, apuntaban en primer lugar a la economía: las fórmulas de la fisiocracia y del comercio libre indicaban la conveniencia de la eliminación de los monopolios y la diversificación, que generalmente se materializaba en el estímulo a la agricultura. Esta no sólo era una actividad privilegiada para la economía, sino el sustento de un beneficioso cambio en los hábitos de vida. La utopía agraria aparece tan consustanciada con los proyectos ilustrados como la educación, considerada el vehículo de las transformaciones que se querían desarrollar en la sociedad. Pero éste era un camino largo, y los reformistas eran impacientes. En lo inmediato el respaldo de la corona era esencial para triunfar en una realidad donde los apoyos eran pocos y los intereses adversos estaban hondamente arraigados. También lo era el de la Iglesia, convertida, según los preceptos del galicanismo, en agente mediadora entre los intereses del Estado y la sociedad. El hecho de que buena parte de los reformistas fueran funcionarios y que otros apelaran permanentemente a ese *Deux ex machina* no debe hacer dudar de la sinceridad

[3] Los principales son *La Gaceta de México* (1789-1809), *Mercurio Peruano* (1791-1795), *Primicias de la cultura de Quito* (1791), *El Telégrafo Mercantil,* de Buenos Aires (1801) y el semanario del *Nuevo Reino de Granada,* de Bogotá (1808-1811).

de una fidelidad básica a la monarquía ni desdeñar que ésta se encuadraba en una conciencia nacional ibérica. Esta conciencia, sin embargo, no excluía en ocasiones un espíritu de autonomía que lentamente empezaba a reflejar la incomodidad de los criollos dentro del orden colonial existente.

Dos casos permiten ilustrar estas tendencias, ambiguas si se las mira desde el punto de vista de la revolución, pero perfectamente comprensibles en el marco de una Ilustración que aún no vislumbraba su futuro. El primero es fray José Antonio de San Alberto (1727-1804), obispo de Córdoba, en el Río de la Plata, en 1782, y posteriormente arzobispo de Charcas. Sus *Cartas,* dirigidas a sus feligreses y al clero, no son textos políticos, pero ofrecen un interesante ejemplo de cómo una concepción muy tradicional de la monarquía puede ser puesta al servicio de las ideas progresistas del siglo [4].

San Alberto está profundamente preocupado por los problemas inmediatos de su diócesis: la escasa civilización y educación religiosa que deriva de la dispersión de la población y de la falta de sociabilidad; del desierto, en fin. Enumera largamente los hábitos negativos de su grey y apela para corregirlos a la mano, suave y severa a la vez, de una autoridad que, mediante la combinación de premios y castigos, empuje a los reluctantes a congregarse en villas y aldeas. La aplicación de esta propuesta reformista requiere del poder. ¿De cuál se trata? Su naturaleza es expuesta en unas *Instrucciones* que redacta para los colegios de niños y niñas de su parroquia y que, consciente de su controvertibilidad, no quiere denominar catecismo). Más allá del racionalismo tomista, que abandona, se trata de un poder que, como en Bossuet, es pura autoridad, que subordina aun al propio de la Iglesia, y que es fuente de todo orden y de toda prosperidad. Así se expresa una de las vertientes de la Ilustración iberoamericana, que combina las ideas de autoridad, ilus-

[4] Tulio Halperin Donghi, *Tradición política española e ideología revolucionaria de mayo,* Buenos Aires, Eudeba, 1961.

tración y progreso y afirma la inquebrantable fe en una monarquía íntimamente aliada con la Iglesia.

A esa misma afirmación llega por otras vías el quiteño Eugenio de Santa Cruz y Espejo (1745-1795)[5]. Este mestizo de oscuro origen (hijo de un barbero o cirujano mestizo y de una criolla pobre) ejemplifica el nuevo sector de intelectuales criollos que trabajosamente se abre paso en una sociedad donde, como reacción a estos ascensos, los criterios de casta pesan cada vez más (y que lo descalificó llamándolo «el indio Eugenio»). Doctor en medicina (y licenciado en ambos derechos) no pudo ejercer privadamente y se volcó a la atención pública y la sanidad (escribió un tratado sobre las viruelas). Simultáneamente fue un refinado hombre de letras y un promotor de la cultura —editó el periódico *Primicias de la Cultura de Quito,* del cual salieron siete números antes de ser clausurado— y fundador de la Sociedad de la Concordia, una sociedad de amigos del país que estableció en 1789. En 1792 fue director de la biblioteca pública de Quito; en 1795, sospechoso de conspirar, fue expulsado, y poco después murió.

Los conflictos entre criollos y peninsulares, acentuados por la presencia más pesante de la corona en Hispanoamérica, se manifiestan en sus textos. Espejo reivindica a los criollos ilustrados, postergados por los funcionarios españoles advenedizos, los chapetones ignorantes. Pero este conflicto, que percibe con agudeza, no debe resolverse, a su juicio, por el enfrentamiento, sino por una armonía social recuperada: la concordia, por la que abogó en 1789 en su discurso inaugural de la Sociedad de la Concordia. En 1793, cuando el ejemplo jacobino potenciaba a sus ojos —y a los de los criollos— las amenazas latentes en la conflictiva sociedad andina, escribe en su *Sermón de Santa Rosa* sobre la «sempiterna unidad» de Estado e Iglesia, de colonia y metrópoli, de criollo y es-

[5] Arturo Andrés Roig, *El humanismo ecuatoriano en la segunda mitad del siglo XVIII,* Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, XVII, Quito, Corporación Editora Nacional, 1984.

pañol. Pese a su conciencia criolla, Espejo no es exactamente un «precursor» de la independencia, sino un ilustrado que, desde el otro extremo del arco, confía al igual que San Alberto, en la benévola autoridad de la monarquía, ejercida a través de su esclarecida vanguardia.

Crisis europea, 1790-1808

La Revolución Francesa modificó profundamente el marco de referencia. Por primera vez —salvo el distante caso de los Estados Unidos— la voluntad popular se constituía en principio de legitimidad de un régimen político. Pero además Francia empezó a suministrar abundantes elementos para una nueva cultura política, asambleas, constituciones, fórmulas retóricas (y el mismo poder del discurso) y finalmente el terror, terrible y tentador para quienes desesperaban ante los obstáculos que la realidad interponía a la razón. En suma, Francia ofrecía un modelo de Revolución en por lo menos dos versiones: el modelo de un orden nuevo que se legitimaba en sí mismo y por el futuro. Otros dos elementos modificaron el marco de referencia: la vigorosa reacción antijacobina, notable sobre todo en Inglaterra, porque allí se ofrecía un modelo alternativo al *Ancien Régime*, y la guerra, que trastornó toda la sociedad europea y derribó como dominós a las antiguas monarquías.

Uno de esos dominós fue finalmente España. En guerra con Francia desde 1792, renovó en 1796 con su rival, gobernada por los regicidas, el viejo Pacto de Familia. El desprestigio de la monarquía se acentuó quizá cuando los reformistas fueron desplazados del gobierno, controlado por el mediocre Godoy. Pero, sobre todo, la fortuna variable en la guerra y las derrotas navales hicieron cada vez más difíciles las comunicaciones con el imperio de ultramar y obligaron a una serie de concesiones mercantiles que marchaban en sentido inverso de la política reformista borbónica. Desde 1790, y cada año con más intensidad, se advirtió que, en el contexto de desmoronamiento

de las viejas monarquías, España y su Imperio difícilmente podrían subsistir.

Para quienes en algún momento comenzaron a pensar en alternativas políticas, Europa ofrecía tres o cuatro variantes, producto tanto de teorizaciones como de procesos históricos concretos, que podían percibirse como modelos. El primero era la monarquía parlamentaria británica. Teorizado por Locke, el modelo había sido espejo para Voltaire y Montesquieu, y atraía tanto por el equilibrio que implicaba entre el poder real y las clases propietarias cuanto por su balance entre poder político y libertades individuales. Quienes miraban a Francia reconocían un modelo fundado en Rousseau y la soberanía popular, que apuntaba a un gobierno republicano y una sociedad igualitaria, al cual la revolución agregó un autoritarismo radicalizado. La variante norteamericana, que combinaba a ambos, agregaba el problema del federalismo, particularmente significativo para los hispanoamericanos. Progresivamente el proceso europeo iría agregando una nueva y significativa variante: el autoritarismo plebiscitario, encarnado en un general vencedor y legítimo heredero de la revolución y la guerra.

Por obra del torbellino revolucionario, quienes primero percibieron —quizás anticipadamente— la pronta ruina del Imperio hispano fueron los que, por uno u otro motivo, vivieron en esos años en Europa: algunos exiliados —entre ellos los jesuitas expulsos—, muchos jóvenes criollos ricos que completaban su educación, como O'Higgins y Bolívar, o simplemente disfrutaban de una vida apasionante, como Miranda, junto con otros personajes más oscuros, publicistas o confabuladores profesionales. Londres era el lugar de encuentro; allí estaban amparados tanto de la amenaza absolutista como de la jacobina, y protegidos por un gobierno británico que sostenía —sin mucha esplendidez— a cualquier enemigo de la Francia revolucionaria o de la Corona hispana, cuyas colonias codiciaba. En ese mundo de exiliados, alejados de las realidades hispanoamericanas cuyos detalles habían dejado de serles familiares, se elaboró una imagen excesivamente

anticipada de la crisis del Imperio español, cuyas tendencias se expresan adecuadamente en las figuras de Viscardo y Miranda.

Juan Pablo Viscardo (¿-1798) es uno de los muchos jesuitas americanos desterrados en 1767. Algunos, como el mejicano Clavijero, se dedicaron a reconstruir la historia indígena y colonial y a reivindicar los valores hispanoamericanos frente al desprecio iluminista. Otros se dedicaron a cuestionar a la ingrata Corona y a elaborar argumentos para el descontento criollo. Viscardo, residente en Londres y pensionado por el Gobierno luego de dos décadas de existencia incierta y aventurera, escribió en 1792 la *Carta a los españoles americanos*. Inédita hasta su muerte, fue luego ampliamente divulgada por Miranda (significativamente, recibió los papeles del gobierno inglés), quien la convirtió en proclama de la emancipación que anunciaba.

El texto, importante por su influencia antes que por su densidad, es un alegato antihispánico. Legítimo en el momento de su constitución —afirmaba—, el vínculo metropolitano se ha deteriorado a lo largo de tres siglos, para culminar con los injustos privilegios recibidos por los españoles en detrimento de los sufridos criollos. A diferencia de Espejo —que da testimonio del mismo resentimiento—, Viscardo cree que la solidaridad es ya imposible: la unión ha de romperse y los criollos se convertirán, por algún tipo de delegación, en dirigentes de la nueva América. ¿Qué teoría política sustenta este eficaz alegato? Ni Suárez, a quien no parece conocer —así lo ha demostrado el padre Batllori [6]—, ni Rousseau, incompatible con los alegados privilegios de los criollos. Mucho menos una teoría del absolutismo hispano, que se ve acabado. Quizá —ha señalado Halperin Donghi— Montesquieu y su tesis de los poderes intermedios parece la referencia más adecuada para un pensamiento que no aspira ni a la coherencia ni al rigor.

Francisco Miranda (1750-1816), protagonista de una

[6] Miguel Batllori, *El abate Viscardo*, Caracas, 1953.

vida novelesca, fue el más notable de estos revolucionarios. Nacido en una familia aristocrática de Caracas, abandonó su tierra en 1771; estudió en España y alcanzó el grado de coronel; estuvo en los Estados Unidos, junto a Washington, y en Rusia, donde compartió el lecho de la gran Catalina. Pasó a Inglaterra en 1790, y luego a Francia, donde combatió y ganó el grado de general; fue apresado por los jacobinos y liberado por los termidorianos. No se sintió seguro, y en 1798 se instaló en Inglaterra, mantenido por el gobierno y por algunos comerciantes interesados en el mercado americano. Reunió en torno suyo a muchos criollos inquietos, con quienes fundó una logia masónica, con filial en Cádiz, que se convirtió en punto de referencia de muchos futuros revolucionarios. Uno de ellos, el futuro Libertador de Chile Bernardo O'Higgins (hijo natural de un virrey peruano), fue su discípulo preferido. Con el apoyo de todos ellos, y financiado por el gobierno británico, intentó en 1806 una acción militar contra las colonias, que juzgaba maduras para la independencia. Fracasó y volvió a Londres, pero en 1810 retorna a Venezuela y se incorpora a la Revolución. Llega a dictador, para ser en seguida vencido, apresado por los realistas y morir finalmente en prisión.

Los planes preparados para el gobierno británico en 1798 y 1801 son quizá la primera expresión orgánica de una propuesta independentista, que para Miranda —anticipando el proyecto de Bolívar— se asocia con la unidad del Nuevo Mundo, cuya capital habría de instalarse en Panamá. Miranda, que rechaza categóricamente todo lo que tenga que ver con la Revolución Francesa, toma como modelo las instituciones inglesas, aunque combinando libremente elementos indígenas, hispanos y hasta romanos. En su proyecto, el sufragio se limita a los propietarios, dividiéndose los ciudadanos en activos y pasivos. Las instituciones de base eran los cabildos, y las regiones se gobernaban por asambleas, combinando un principio federal moderado con la representación en segundo y tercer grado. En la cima, una Dieta Imperial formada a la inglesa por dos cámaras, una vitalicia y otra

electiva. El poder ejecutivo quedaba a cargo de dos incas (uno residente y otro volante), a los que seguían, a la romana, pares de ediles, de cuestores... Transitoriamente, sin embargo, el poder se encontraría en manos de dos generalísimos, *dictatores* romanos. La justicia se basaría en tribunales por jurados, a la inglesa, y, *last but not least,* el gobierno aseguraría no sólo la propiedad, sino la libertad de comercio. Así, visto desde Europa y sin que las complejas realidades locales traben este ejercicio de imaginación, Hispanoamérica no sólo parece a este pensador político, notable pero excepcional, presta a la independencia, sino materia moldeable para un ejercicio constitucional original.

Desde Hispanoamérica, aunque se advirtiera la decadencia de la monarquía, la crisis imperial era vista en términos menos catastróficos. Inmersos en el clima español, los criollos percibían débilmente los ecos lejanos de la Revolución Francesa, presente en Tiradentes, cabecilla responsable de la Inconfidecia Minera (1789) en Brasil; en Toussaint Loverture, el caudillo negro de Saint Domingue, o en los exiliados españoles que lanzaron en Venezuela una revolucionaria *Declaración de derechos.* Pero en verdad no aparecían como verdaderas amenazas: así, el deán Funes, de la catedral de Córdoba en el Río de la Plata, que acababa de probar su fe monárquica en una oración fúnebre a Carlos III, recibía sin conflicto de un apenas anónimo corresponsal español las últimas novedades de la Revolución (incluyendo la letra de la *Marsellesa*). A lo sumo, quienes confiaron con entusiasmo en el poder de la monarquía para remover los obstáculos de la realidad fueron cayendo en una suerte de tranquila resignación al comprobar que estos poderes eran cada vez menores.

A medida que se hacía más evidente el derrumbe monárquico, la perspectiva ilustrada fue girando hacia la idea, todavía no definida, de un mundo sin España. No fue un cambio brusco; apenas una modificación de acentos dentro de una misma matriz ideológica. Hubo quienes apuraron el paso en demasía y recibieron la prueba del

celo vigilante de la Corona. Antonio Nariño, funcionario importante del virreinato de Nueva Granada, publicó en 1794 una traducción de la Declaración de los Derechos del Hombre que le valió una larga prisión. Ese mismo año el monje dominicano mejicano fray Servando Teresa de Mier (1765-1827) pronunció en Méjico un sermón sobre la Virgen de Guadalupe, planteando la ingeniosa tesis de su precoz aparición en tiempos de los apóstoles (Santo Tomás habría estado en Méjico), y su posterior existencia latente, tras el culto de la indígena Tonantzin. Pero detrás de esta ingeniosa tesis, que apuntaba a una disputa entre letrados, se expresaba una actitud antiespañola y un patriotismo mejicano que también incluía un ataque a la Francia revolucionaria —contra la cual obraría la Guadalupana— y una afirmación de fe monárquica. La osadía le valió a Mier el destierro y el ingreso al mundo de los exiliados, en el que su pensamiento adquiriría el radicalismo del que careció al principio, aunque sin perder su horror o lo francés, trasmutado en una firme admiración a las instituciones británicas. Mier estuvo mezclado con el ciclo de luchas por la independencia, estuvo preso y terminó como prócer, con una destacada actuación en el Congreso Constituyente de 1824. Pero en 1794 apenas alcanzaba a expresar los sentimientos, todavía ambiguos, de los criollos.

La Revolución: la Patria Boba, 1808-1815

Esos sentimientos se precipitaron debido a los acontecimientos metropolitanos. Definitivamente separada de sus colonias luego de la derrota naval de Trafalgar (1805), la Corona española entró en crisis total en 1808, con los confusos acontecimientos de Bayona, mientras su territorio, al igual que el de Portugal, era invadido por Napoleón. La resistencia nacional al invasor decantó en un fenómeno político singular, las juntas populares, sobre cuya base pudo construirse en España una precaria legitimidad, al integrarse la Junta Central de Sevilla; mien-

tras tanto, los ingleses salvaban la portuguesa trasladando la Corte en pleno a Río de Janeiro. Pero la legitimidad estaba herida de muerte, y en Hispanoamérica quienes identificaban su suerte con el aparato político metropolitano y quienes comenzaban a identificarse políticamente como criollos se aprestaron a disputar la herencia de un poder vacante. Todavía se trataba de situaciones ambiguas, que se fueron definiendo al calor de la cambiante coyuntura política, en medio de apresurados golpes, propinados por sedicentes españoles y criollos a los restos de la administración metropolitana en México, Montevideo, Chuquisaca o Buenos Aires.

Las ideas del momento, muy distantes todavía de la idea de ruptura o de revolución, apuntaban a fundamentar la apropiación práctica de esta herencia en las viejas tradiciones políticas peninsulares, adecuadamente combinadas con elementos de la nueva cultura política del liberalismo. El interés de estas ideas radica, antes que en la pulcritud teórica, en su capacidad de operar sobre la realidad. Uno de los textos más característicos de este momento inmediatamente anterior a la ruptura de 1810 es el del neogranadino Camilo Torres (1766-1816), *Memorial de agravios* (escrito en 1809 para el Cabildo de Bogotá), comparable sin duda a los del licenciado Francisco Verdad y fray Melchor de Talamantes, inspiradores del abortado intento de México en 1808, o al del porteño Mariano Moreno, *Representación de los hacendados*, también de 1809. Torres, por entonces abogado y asesor del Cabildo, integró la Junta de Bogotá en 1810, redactó en 1811 la Constitución de las Provincias Unidas, cuyo gobierno presidió en 1815, haciendo frente a la invasión del español Morillo, quien lo fusiló en 1816.

Lejana todavía esa coyuntura, en 1809 Torres retoma el tema, ya clásico, de los abusos de los funcionarios hispanos —«esos sátrapas»—, y recusando globalmente el pasado hispánico lo extiende al de la expoliación americana a lo largo de trescientos años de mal gobierno. Lo hace desde el punto de vista de unos criollos «tan españoles como los hijos de don Pelayo», que en modo algu-

no quieren ser confundidos con aborígenes o castas y que con seguridad reclaman igualdad de trato con los españoles metropolitanos.

Lo hacen porque son parte de la nación, de la patria española; pertenecen a un cuerpo nacional que es anterior al monarca, cuya existencia no depende de él y en el que todas las partes son igualmente importantes. La tradicional idea organicista apunta a otra, muy moderna, esgrimida en la Europa antinapoleónica como fundamento renovado de la legitimidad de las viejas dinastías. Torres reclama en nombre de las leyes de la nación, tradicionales y fundamentales. Cita las Partidas, reivindica las Cortes y afirma el origen popular y contractual del poder. Combinando elementos antiguos con nuevos, convierte a las viejas Cortes en el moderno Parlamento, expresión de la rousseauniana voluntad general y responsable de velar por la igualdad y la justicia. Por boca de Torres, y en la línea de Viscardo o Mier, los criollos parecen saber claramente quiénes son, construyen su tradición y su pasado, pero aún no se han decidido entre la conciliación o la ruptura. Su tono amenazador es característico: España no debe hacer como Inglaterra, que desoyó la voz de sus antiguas colonias. La opción es reconciliarse en la igualdad y la justicia o atenerse a «los funestos efectos de la separación eterna».

Nuevamente los acontecimientos metropolitanos despejaron las dudas. La caída de Sevilla y su Junta Central acelera la formación de juntas americanas en Caracas (abril de 1810), Buenos Aires (mayo), Santa Fe (julio), Santiago (septiembre) y Quito (octubre), mientras que en Montevideo se afirman los españoles, igualmente subversivos del orden tradicional. El cura Hidalgo se levanta en México en septiembre y en mayo del año siguiente la ciudad de Asunción del Paraguay establece su propia Junta ta. Mucho antes de que sus protagonistas fueran conscientes de lo que hacían (salvo en Caracas), el vínculo con España se rompía para no recomponerse más. Las juntas aducen instalarse en nombre del cautivo Fernando VII, «legítimo rey y señor natural», y en salvaguarda de sus

derechos, y apoyan su legitimidad en los cabildos capitalinos, institución tradicional y a la vez la única con participación de los criollos.

La «máscara de Fernando VII», ¿convicción o engaño? Más exactamente, un momento en que opciones luego muy claras no aparecían tan definidas. Presentarse como curadores del monarca tenía para los nuevos gobernantes la ventaja de no cortar definitivamente amarras y de ampliar el frente de aliados y amigos; también ayudaba el poder esgrimir una legitimidad tradicional. Pero no sólo era cálculo político: las nuevas ideas, producto antes de la coyuntura revolucionaria que de un proceso social e ideológico local, emergían muy lentamente en un universo mental en el que la fidelidad al rey cautivo —que no era necesariamente responsable de las obras de sus funcionarios— constituía aún un firme residuo.

Estas ambigüedades se mantienen con fuerza en aquellos criollos que giraron en la órbita de las Cortes de Cádiz, ya fuera porque en sus países no cuajó la ruptura, o porque los azares del destino los hicieron recalar allí. La *Representación de los Diputados americanos a las Cortes de España* resume el repertorio ya tradicional de quejas contra el mal gobierno y contra la condición de «ciudadanos de segunda»; pero reclaman seguir formando parte de una nación —el juntismo americano no rompe esos lazos; simplemente repite el movimiento español— en la que el poder metropolitano modifique el trato con su parte americana.

A la proclamación de las juntas sigue, sin embargo, la guerra contra los «realistas», es decir, quienes en América (y en su mayoría americanos) defienden las prerrogativas metropolitanas y el lugar privilegiado que ellas les otorgaban. En la primera fase, durante la prisión de Fernando, la guerra fue esencialmente civil, y desde el momento inicial se mezcló con otros conflictos que luego serían los dominantes. Pero la guerra profundizó la escisión e hizo cada vez más ficticia la idea de la «máscara», sólo mantenida por prudencia en vistas de la compleja situación internacional.

Por obra de ese catalizador que fue la guerra, la idea de revolución, sin duda presente en muchos de los actores, emerge triunfante. No hay otro ejemplo posible que la Revolución Francesa: el origen de un orden nuevo; la legitimación por la tarea a realizar, por el futuro a construir. Es también la convicción de que la realidad es plástica y transparente, de que todo es posible para la voluntad política; es el tiempo de la utopía, de los amigos y enemigos claramente diferenciados. Es la idea presente en el *Manifiesto al mundo de la Confederación de Venezuela* en 1811 (luego de declarar la independencia), en el que América es presentada como modelo para las envejecidas sociedades metropolitanas.

Esta idea de revolución, que sucede a la revolución real, aparece con toda su fuerza en Mariano Moreno (1778-1811). Abogado de Buenos Aires, hijo de un modesto funcionario, que había estudiado en Charcas y conocido los escritos de Victorián de Villava, se alineó, sin embargo, a fines de 1809, con el grupo de españoles que intentó deponer al virrey Liniers. Pocos meses después aparece como secretario de la primera Junta y como jefe de su fracción más radical, hasta su derrota política, a fines de 1810, y su casi inmediata muerte. Desde *La Gaceta,* el periódico que creó, se dedicó a fundamentar el nuevo orden político y, mediante la movilización de las conciencias, a transformar sus ideas en acciones operantes [7].

En primer lugar, hay en sus textos una recusación total y absoluta del pasado hispano, y no sólo de los malos funcionarios: las Leyes de Indias son «el monumento de nuestra degradación», el fundamento de la larga opresión de los criollos. El nuevo orden no se apoya en ningún elemento de ese pasado odioso, sino en el futuro, en la promesa de instaurar el reino de la razón, un orden libre y justo que asegure la felicidad del pueblo. El lenguaje

[7] José Luis Romero, *Las ideas políticas en Argentina,* México, Fondo de Cultura Económica, 1946. Tulio Halperin Donghi, *Revolución y guerra,* Buenos Aires, Siglo XXI, 1972.

del iluminismo se prolonga en el de la Revolución Francesa: ese orden estará fundado en el patriotismo, que es la misma cosa que la virtud, guía y pauta de la acción de todo ciudadano.

El gobierno, hasta entonces provisorio, debe hacer lo necesario para establecer la soberanía del pueblo. Así lo afirma en un conjunto de artículos decisivos, que tituló *Sobre las miras del Congreso por reunirse*. El Congreso —que convocó la Junta de Buenos Aires, pidiendo a cada cabildo del interior que enviara sus representantes— significaba nada menos que la retroversión de la soberanía y la conformación de un nuevo pacto social. De él habría de salir una constitución, herramienta privilegiada para lograr la felicidad del pueblo, fin último de todo gobierno. Ciertamente, no faltarían personas carentes de virtud y patriotismo que obstaculizaran tales designios. Frente a ellos aflora la veta jacobina de la prédica de Moreno: en el Decreto de la Junta que condena a muerte a un grupo de rebeldes (encabezados por Santiago de Liniers, héroe de la Reconquista) Moreno escribe: sólo el terror del suplicio puede servir de escarmiento. Estas afirmaciones aparecen en forma más contundente aún en un documento de autenticidad discutida, pero que, en cualquier caso, parece reflejar estas tendencias: el *Plan de Operaciones*.

Si el jacobinismo práctico (en el sentido del terrorismo) fue atributo de unos pocos, como afirmación general caracterizó esta primera fase de la revolución, la de la Patria Boba, en la que los modelos europeos y las utopías pesaron más que una lectura atenta de la realidad. El mito revolucionario nació en ella y, a diferencia de muchas otras ideas de la hora, nunca habría de desaparecer. Este mito, que suponía una relectura en clave revolucionaria de los acontecimientos de 1810, y aun de sus supuestos antecedentes, sirvió en buena medida para movilizar en favor de los endebles gobiernos a sectores mucho más amplios de los que inicialmente participaron. Pero antes que eso sirvió para mantener relativamente unido a un grupo dirigente que amenazaba disgregarse.

Las divisiones, que fueron muy intensas en esta primera etapa, se debieron en parte a cuestiones tácticas. ¿Hasta dónde convenía avanzar, particularmente en el camino de la independencia? La cuestión fue haciéndose cada vez más compleja a medida que se desarrollaba el proceso europeo. Pero también se debió, en buena medida, a luchas facciosas por el poder, propias de una sociedad en la que se constituía, por primera vez, una verdadera escena política.

Los dirigentes se mantuvieron unidos alrededor de un conjunto de nociones y valores comunes. La idea fundante del contrato social —sea en su versión rousseauniana o en alguna otra— se combinó con un firme sentimiento republicano (que obró como valla frente a las explicables inclinaciones monárquicas posteriores) y con un sentimiento igualitario y democrático, más declarativo que efectivo, que se tradujo en la formal supresión de los privilegios personales y, en algunos casos, en la supresión de la esclavitud y del tributo indígena (sobre todo allí donde los posibles beneficiarios eran escasos).

También los unía una acendrada fe en las virtudes de la Constitución, es decir, en la posibilidad de crear un marco legal y jurídico que organizara una realidad a tal punto cambiante y desconocida que las mismas fronteras de los Estados eran absolutamente imprecisas. Todos los males de la sociedad habrían de encontrar solución en una Constitución que se basara en alguno de los excelentes ejemplos europeos o norteamericanos, y todos los modelos se ensayaron y combinaron en ellas. Progresivamente, sin embargo, a medida que la realidad desbordaba el tenue continente jurídico, el constitucionalismo fue dejando paso a una actitud más pragmática, que caracterizó la etapa siguiente.

Si algo los dividió en términos doctrinarios fueron las cuestiones que tenían que ver con la relación entre las antiguas capitales virreinales y las regiones por ellas administradas. En las capitales se hallaban los dirigentes naturales de los movimientos, que, también naturalmente, se sentían inclinados a mantener y defender los viejos

privilegios. Esos dirigentes podían aducir, con razón, que un criterio de eficacia hacía más conveniente concentrar el poder donde siempre lo estuvo, y todo ello derivó en posturas doctrinarias centralistas. Para quienes, fuertes en sus regiones, querían cuestionar esos privilegios, el modelo político norteamericano pareció, en cambio, mucho más adecuado. Así, el federalismo fue defendido en términos doctrinarios por el chileno Camilo Henríquez, por el neogranadino Camilo Torres (en una tierra en la que la misma geografía invitaba al federalismo) y el oriental José Gervasio Artigas.

Los conflictos internos de las élites se minimizaron frente a las amenazas provocadas por la amplia movilización política que siguió a la revolución y que afectó a los sectores populares urbanos y sobre todo rurales. La fuerza de las consignas revolucionarias, pero sobre todo la guerra misma, convocaron e incorporaron a sectores hasta entonces marginales y que, en muchos casos, dieron fuerza al federalismo (aunque también a veces a soluciones exactamente contrarias). Comenzó, junto con la guerra de la independencia, una guerra social paralela, espontáneamente dirigida contra la élite por dirigentes como el criollo Martín Miguel de Güemes en el norte del Río de la Plata o el español Boves en los llanos de Venezuela. De entre ellos, algunos supieron aprovechar esa fuerza popular para llevar hasta su extremo las propuestas radicales y democráticas de la revolución emancipadora. Tal fue el caso del mexicano Morelos y el oriental Artigas [8].

José María Morelos (1765-1815) fue un sacerdote mestizo que, luego de la derrota de Hidalgo, continuó en México la lucha antiespañola, que movilizaba vastas masas populares, financiándola con los recursos de la élite. José Gervasio Artigas (1764-1850) se levantó en la banda oriental simultáneamente contra los realistas de Mon-

[8] Luis Villoro, *El proceso ideológico de la revolución mexicana*, México, 1967. Julio C. Rodríguez, Lucía Sala de Tourón y Nelson de la Torre, *Artigas, tierra y revolución*, Montevideo, 1967.

tevideo y contra Buenos Aires. Su propuesta federal, independentista y republicana le permitió integrar un amplio frente de provincias enemigas de la capital. Pero lo peculiar fue la sublevación del mundo rural que encabezó, en un área marginal como la provincia oriental, contra las élites urbanas y sus representantes. A diferencia de Morelos, su programa radical no se puso de manifiesto tanto en la guerra como en su proyecto de reconstrucción en la paz.

Ambos coincidieron en la definición de amigos y enemigos. Estos eran los «malos europeos y peores americanos», los «europeos y criollos desnaturalizados, ricos, nobles y empleados». Del otro lado, los americanos, todos juntos: los «negros libres, los zambos de esta clase, los indios, los criollos pobres...». Para ellos se proyectaba una política que llevaba hasta sus últimos extremos el igualitarismo de la Revolución (hijo del de aquella otra Revolución), que consistía no sólo en reconocer la igualdad jurídica, sino en hacer algo por efectivizarla. Al ordenar los repartos en su Reglamento de tierras, Artigas recomendaba cuidar que «los más infelices sean los más agraciados». Esa igualdad debía lograrse —resabio ilustrado— repartiendo tierras en pequeñas porciones, de modo que —decía Morelos— «muchos se dediquen a beneficiar... un corto terreno». Tal el ideal social y político de la versión más radical del pensamiento de la emancipación, que ambos encuadraban en el constitucionalismo dominante. En ese marco, Morelos, pese a ser un general triunfante, se declaraba humildemente «siervo de la nación».

La independencia: la guerra a muerte, 1815-1825

La resistencia de quienes en América adoptaron el partido realista, unida a la ineficacia de los noveles gobiernos locales, ocasionó a éstos derrotas tras derrotas, que aumentaron cuando, después de 1814, la España restaurada

estuvo en condiciones de emprender una reconquista en regla. Así, en 1815 habían caído en Hispanoamérica todos los centros de poder político autónomo, con excepción del de Buenos Aires. No había cesado, sin embargo, la resistencia criolla, que desde entonces resurgió con un cariz diferente del de la «Patria Boba». La dirección pasó a manos de los jefes militares —San Martín y Bolívar principalmente— y la política se subordinó a la guerra, que, como había declarado Bolívar, debía ser «a muerte». La movilización de la población fue mucho más amplia y profunda; la política y la guerra dejaron de estar limitadas a las viejas aristocracias criollas y en los ejércitos libertadores empezaron a destacarse oficiales y jefes de origen mestizo o pardo.

Los éxitos se sucedieron. Mientras San Martín cruzaba los Andes, derrotaba a los españoles en Chile e invadía por mar el Perú —el más importante baluarte español—, Bolívar se fortificaba en los confines venezolanos, caía sobre Bogotá, y más tarde sobre Caracas. En 1822, luego de entrevistarse los dos libertadores en Guayaquil, San Martín, que no había podido doblegar a los españoles en la sierra peruana, cedió el mando único a Bolívar, quien completó en los años siguientes la liberación de Ecuador y Perú, cerrando el ciclo la gran victoria de Ayacucho, ganada por Sucre en diciembre de 1824. Por otra parte, la revolución liberal española de 1820 había afectado duramente la capacidad de acción de los españoles y, por reacción, había lanzado movimientos emancipatorios en el Perú y en México, de manera similar a lo que ocurría con Brasil; allí don Pedro, el hijo del rey portugués, llamado por los liberales de su patria, decidió quedarse y proclamar la independencia. Hacia 1825 el ciclo emancipatorio estaba cerrado y se entraba en el de la construcción de los nuevos Estados, signado por profundos desgarramientos internos que prolongaban, sin solución de continuidad, las guerras de independencia en las civiles.

Quizá por ese dominio de la acción sobre la declaración —que caracteriza esta segunda etapa— los textos políticos son mucho más escasos, y las líneas del pensa-

miento deben buscarse en proclamas y manifiestos, y en algunos pocos documentos personales, como el excepcional de Bernardo de Monteagudo, *Memoria sobre los principios que seguí en la administración del Perú*, de 1823, en el que hace un descarnado y desencantado balance de la política revolucionaria.

El rasgo más notable de los textos de esta época es la acentuación de la idea de independencia, nutrida de un profundo sentimiento antiespañol y de la convicción de que, por la guerra, el paso dado era irrevocable. La idea, que aparece plasmada en la acción de todos los dirigentes políticos de la época, inclusive los más conservadores, como el mejicano Iturbide, conducía a la cuestión más compleja de la nacionalidad. Esta se manifestó como un estado de conciencia colectivo intenso y difuso a la vez. Intenso porque se alimentaba en prácticas concretas que afirmaban una cierta identidad patria, contra los españoles primero y contra las de otras regiones americanas con las que, por los azares de la guerra, era necesario relacionarse, a veces en forma pugnaz. Probablemente la sensibilidad romántica que despuntaba en Europa comenzara a alimentar con ejemplos o retórica este naciente sentimiento. Era difuso en cuanto a sus contenidos concretos, que oscilaban desde la patria chica a la gran patria americana o sudamericana, superponiéndose las identidades todavía mal definidas. Incluso era posible pensar en una unidad hispanoamericana, como lo hizo Bolívar. Sobre ese estado de conciencia, y con escasos medios, los nacientes Estados —todavía mal definidos— comenzaban a operar con dificultad, en tanto sus límites y sus jerarquías internas estaban también en pleno proceso de definición. Quedaban amplias zonas superpuestas, como, por ejemplo, la de la «cuenca del Plata», una zona en la que influían los centros de poder que se estaban formando en Buenos Aires, Montevideo, Asunción y Río de Janeiro. En la definición pesaron cada vez más las fuerzas regionales, que frente a los intereses de los antiguos centros de poder reivindicaron la doctrina federal, y esta

cuestión empalmó, sin solución de continuidad, con la de la nacionalidad.

La segunda característica de esta etapa fue la crítica a los principios políticos que iluminaron a la «Patria Boba» y particularmente el radicalismo que se filiaba en la Revolución Francesa. Aunque sus principios no fueron discutidos, se cuestionó la posibilidad y eficacia de su aplicación en medio de una guerra y, sobre todo, en una sociedad que no estaba preparada para ello. Así, en todos los textos constitucionales se procuró moderar sus principios y mediatizar de alguna manera la voluntad popular. Reducir los riesgos de la «excesiva democracia» no apuntaba tanto a evitar la irrupción de protagonistas ajenos y no invitados (los cuales se introducían inevitablemente por la vía de la guerra y los ejércitos) cuanto a prevenir los riesgos de las luchas facciosas, alimentadas por la irresponsabilidad de los dirigentes y posibilitadas por las instituciones democráticas. La anarquía se convirtió en el gran fantasma, y a ella se respondió con las palabras del Congreso de Tucumán en el Río de la Plata en 1816: «Fin de la Revolución. Principio del orden.»

Condición esencial de ese orden era dotar a los gobiernos de una legitimidad más sólida. El clima de la Europa restaurada y la propia experiencia inicial de la Revolución llevaban a cuestionar la eficacia de una legitimidad sólo apoyada en la evanescente voluntad popular, y muchos pensaron en establecer una institución monárquica que permitiera el orden interno y la reconciliación con el Viejo Mundo. Algunos, como Dessalines en Haití o Iturbide en México, se tentaron con el modelo napoleónico —el imperio plebiscitario, basado en el ejército—, pero la mayoría apuntó a una versión del modelo inglés de la monarquía templada, que, en algunos proyectos, podía tratar de restaurar una hipotética legitimidad prehispánica (Manuel Belgrano propuso coronar a algún descendiente de los incas). Estos proyectos fracasaron porque la coyuntura internacional varió, particularmente cuando Gran Bretaña dejó de respaldar a las potencias restauradas, pero sobre todo porque chocaron con

una arraigada convicción republicana, encarnada en los primeros tramos del proceso revolucionario y que, despojada de otros elementos radicales, operó, sin embargo, como valla insalvable. La estabilidad, si habría de lograrse, debería tener una forma republicana.

Tal es el contexto donde adquiere relevancia el pensamiento político de Bolívar, su evolución y su búsqueda de una fórmula política que reconciliara lo viejo con lo nuevo. Simón Bolívar (1783-1830) provenía de una muy rica familia criolla de Caracas. Había viajado por Europa en compañía de su maestro, Simón Rodríguez, donde asistió al final de la Revolución y al ascenso de Napoleón. También trabó contacto con Miranda, a quien llamó a Caracas, luego del movimiento de 1810, para compartir la desdichada experiencia de la primera República. En 1812 —luego de analizar en el *Manifiesto de Cartagena* las causas de ese fracaso— convocó a la «guerra a muerte» y asumió la jefatura suprema contra los españoles, que no abandonó más. Los temas del *Manifiesto* se repiten y desarrollan en sus textos posteriores, sin duda porque su experiencia militar y política no hacía sino confirmar sus experiencias iniciales. Aparecen en la *Carta de Jamaica* de 1815 y en el *Discurso de Angostura,* pronunciado al inaugurar el Congreso constituyente, instalado en plena guerra en la capital provisoria, en los confines de Venezuela.

A los ojos del jefe revolucionario, los americanos, víctimas de la larga tiranía hispana, no están hechos para la libertad. Quienes en 1811 redactaron la Constitución Federativa se engañaron porque creyeron en la «perfectibilidad del linaje humano» y construyeron «repúblicas aéreas» con instituciones admirables e inaplicables. Las elecciones populares, «el grande azote de las repúblicas», son fuente de desórdenes y de enfrentamientos facciosos. La tiranía del Legislativo anula la necesaria autoridad del Ejecutivo y maniata a los gobernantes en el momento en que deben ser más fuertes. El federalismo fomenta la desunión y la debilidad. Recogiendo la experiencia de la guerra de independencia, aún inconclusa, y anticipando la

de las ya nacientes guerras civiles, concluye que «la libertad indefinida, la democracia absoluta, son escollos a donde han de estrellarse todas las esperanzas republicanas».

¿Qué modelo político proponer? Si el constitucionalismo liberal le resulta endeble e incompatible con la realidad americana, la solución napoleónica —a la que todo lo empujaba— le resulta igualmente ineficaz: el poder del «príncipe nuevo» es débil, y fácilmente sucumbe a la «liga de republicanos y aristócratas». Igualmente imposible le resulta una solución monárquica, que choca con las acendradas convicciones republicanas de la sociedad que él comparte. La solución ha de ser necesariamente republicana, pero deberá inspirarse en la Constitución británica, y sobre todo en su sabia mezcla de liberalismo y tradición. Los valores republicanos esenciales que Bolívar reafirma una y otra vez son la igualdad y la soberanía del pueblo (así, reclama vigorosamente que sea confirmada la emancipación de los esclavos por él dispuesta). Reconoce sin embargo la necesidad de decantar la voluntad popular, dividiendo a los ciudadanos en activos y pasivos y proponiendo sucesivas asambleas de primero y segundo grados. El modelo británico aparece en su idea de un senado integrado por miembros hereditarios, al estilo de la Cámara de los Lores, de modo que puedan ser adecuadamente educados para tan alta función. Sobre todo, la autoridad del presidente debe ser fuerte, pues en las Repúblicas «todo conspira contra él». Algunos años después, cuando redactó la Constitución para la flamante República de Bolivia (1826), suprimió el Senado hereditario y reemplazó el sistema bicameral por uno de tres cámaras, a fin de evitar los empates y el «despotismo deliberativo» (otro de los males de la democracia americana) y propuso que el presidente fuera vitalicio y designara al vicepresidente, que era a la vez su sucesor. Así, en este último modelo constitucional bolivariano, «el presidente... viene a ser en nuestra Constitución como el sol, que, firme en su centro, da vida al Universo».

Bolívar, a la sazón dictador de Perú y presidente de la

Gran Colombia, quería que todos estos países adoptaran esta Constitución. Simultáneamente, proponía la constitución de una gran confederación hispanoamericana, y para echar sus bases reunía en Panamá un Congreso con representantes de todas las jóvenes repúblicas. El proyecto, ya esbozado en la Carta de Jamaica, retomaba la primitiva idea de Miranda.

El Congreso, que contaba con el apoyo de Gran Bretaña, interesada en frenar la injerencia norteamericana, se reunió en Panamá en 1826, y no tuvo mayor trascendencia. Por entonces Bolívar se hallaba en la cúspide de su poder, pero pronto, debido a las resistencias regionales, a los deseos de autonomía de sus segundos, como Santander o Páez, y a las resistencias que despertaban sus vastos proyectos constitucionales, su gran construcción comenzó a desmoronarse. Ni la dictadura, que asumió en 1828 como último intento, alcanzó a evitar la disgregación de la Gran Colombia y del vasto edificio que había levantado, arando en el mar, como concluyó poco antes de su muerte.

El proyecto de Bolívar nació como una necesidad frente a la guerra de la independencia. La apelación a la autoridad fuerte y al terror, en el que tenía más fe que en la vocación revolucionaria de los pueblos, no era, sin embargo, un recurso excepcional, sino la base de un orden propuesto para la difícil etapa que seguiría al fin de la revolución. Terminada la guerra, o aún antes, afloraba la anarquía, y frente a ella el constitucionalismo liberal era inútil y sólo valía una autoridad firme, sostenida no sólo en las armas, sino, sobre todo, en las atribuciones constitucionales del jefe. Ese poder, de origen revolucionario y huérfano de legitimidad, buscaba cada vez más sostenerse —ha señalado Tulio Halperin Donghi [9]— en lo que quedara del viejo orden, y particularmente en las antiguas élites —de donde provenía el mismo Bolívar—, a las que ofreció todo tipo de dignidades, senados hereditarios y demás. En cierto sentido, era una renuncia, en nombre

[9] Tulio Halperin Donghi, *Hispanoamérica después de la independencia*, Buenos Aires, Paidós, 1972.

del realimo, a las ilusiones de la Revolución, a toda utopía rousseauniana. El fracaso mostró que su cálculo contenía también fuertes dosis de irrealidad e ilusión. Las viejas élites convocadas estaban minadas, cuando no destruidas, por el ciclo revolucionario. Los poderes reales estaban en manos de quienes —antes que antigua riqueza, linajes prestigiosos o borlas doctorales— podían administrar alguna fuerza militar, y particularmente en las de los generales, muchos de ellos pardos o mestizos, crecidos a su lado en la guerra revolucionaria. Si estos jefes preferían un poder menos doctrinario y más descarnado, las viejas élites no podían dejar de ver en Bolívar la expresión misma de ese autoritarismo militar. Unos y otros se coaligaron y acabaron con un proyecto que, sin embargo, intentaba una respuesta coherente a los problemas de la Hispanoamérica posrevolucionaria.

Liberalismo y orden, 1825-1850

Luego de concluidas las guerras de independencia se hizo visible el contraste entre las expectativas que había generado la emancipación y las modestas realidades del presente. El estímulo de la vinculación económica con Gran Bretaña no alcanzó a compensar los efectos destructivos de la guerra y del propio libre comercio, y en un clima de penuria y escasez los proyectos reformistas de los primeros tiempos de la independencia fueron abandonados, en parte por la falta de recursos, en parte por el temor a los conflictos que habrían de suscitar, y los reemplazó una búsqueda generalizada de orden y estabilidad

Establecer un orden político estable fue la preocupación de gobernantes tan disímiles como Rosas en la Argentina, Páez en Venezuela o Portales, fundador de la singularmente estable República chilena. Los respaldó una reconstituida élite, menos recostada que la anterior en sus elementos urbanos y más afirmada en los propietarios rurales o en los jefes militares. Estos jefes, surgidos de la guerra, frecuentemente de origen mestizo, y en

muchos casos convertidos en propietarios, recordaban la profundidad de los procesos de movilización popular y ruralización característicos de la guerra, y los irreversibles cambios que habían producido en la sociedad y en la política.

El orden debía ser autoritario y el poder concentrado. ¿En qué fundarlo? Debía ser desechada la fórmula democrática de la primera fase de la revolución, y también la monárquica, incompatible con el acendrado republicanismo americano. Tampoco resultó viable el autoritarismo republicano, propuesto por Bolívar e imitado por otros generales formados con él, como Santa Cruz o Flores. Las élites adhicieron en general a alguna variante del constitucionalismo liberal, y también lo hicieron, sorpresivamente, los caudillos militares que —salvo Rosas— guardaron escrupulosamente las fórmulas constitucionales, quizá para violarlas sistemáticamente en los hechos.

La concentración del poder no significó el fin de las luchas civiles, que fueron permanentes y recurrentes. Algunas veces se vincularon con causas profundas, como en el tema del federalismo, pero otras muchas fueron puramente facciones. Los bandos en pugna gustaron denominarse, según los usos en boga, liberales y conservadores. Pero detrás de una división en apariencia tan clara y tajante no sólo solían encontrarse acuerdos básicos entre ambas corrientes sobre ciertas cuestiones fundamentales, sino, sobre todo, una gran libertad en los alineamientos políticos, a los que una excesiva fidelidad principista no parecía trabar demasiado. No fueron raras, inclusive, las espectaculares conversiones de uno a otro bando, como la del general Mosquera en Colombia.

La doctrina dominante fue el liberalismo constitucional. Pero en ese marco, las propuestas se caracterizaron por una gran moderación: se trataba de ordenar y racionalizar lo existente, antes que destruir y construir de nuevo. Se reconocía que el fundamento del orden político no podía ser otro que la voluntad popular, pero se la mediatizaba mediante requisitos para ejercer el sufragio (una propiedad o saber leer y escribir) o con asambleas de distintos

grados. Esto provenía tanto de un implícito rechazo del igualitarismo social (justificado en el permanente recuerdo de la ignorancia de las masas) como del interés por aquietar las divisiones facciosas que normalmente surgían en el seno de la élite y sus sectores periféricos. Reemplazar la política por la administración (así lo manifestó, por ejemplo, el grupo que rodeó a Bernardino Rivadavia en Buenos Aires) fue el ideal generalizado de quienes apuntaban a construir un Estado modernizado y eficaz, capaz de emprender aquello (no mucho) que podía hacerse por el progreso.

Este liberalismo posrevolucionario retomaba muchos de los motivos de la Ilustración, tanto por su ideal de administración apolítica y eficaz como por el progresismo moderado, y particularmente la fe en las reformas que apuntaran a la libertad económica y al funcionamiento del mercado. También retomaba las fórmulas políticas del constitucionalismo liberal español de 1812 y 1820, es decir —como ha subrayado Frank Safford [10]—, una peculiar adaptación del modelo británico a la tradición española. Abundaron en los textos constitucionales los Consejos de Estado, los vetos suspensivos y el centralismo, aunque en Hispanoamérica se puso más énfasis que en España en las atribuciones del poder central. Sobre todo, aparece claramente la influencia de los constitucionalistas moderados europeos, particularmente Bentham y Constant. En ellos no se buscaba tanto su filosofía (cuya introducción solía causar escozor en sociedades donde la Iglesia conservaba mucho peso) como las fórmulas constitucionales, materia en la que esos dos pensadores eran considerados autoridad indiscutida.

Una cuestión constitucional de significado ambiguo y fuente de múltiples conflictos fue la del federalismo. En ciertos casos, como en México, el federalismo apareció vinculado con las corrientes más radicales del liberalismo

[10] Frank Safford, «Politics, Ideology and Society in Post Independence Spanish America», en Leslie Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America*, III, Cambridge University Press, 1985.

y pareció la forma más perfecta de realización del ideal democrático. En otras, simplemente expresó los intereses de los poderes regionales en pugna con los centrales, particularmente en materia de control de los recursos fiscales. Si en las capitales se nucleaban los grupos más progresistas y definidamente liberales, como en Buenos Aires, ocurrió que el federalismo expresó además la reacción tradicional o antiliberal: el caudillo Facundo Quiroga levantó contra los liberales porteños (aunque sin una gran convicción íntima) la bandera de *religión o muerte*.

Si el federalismo apareció en ocasiones como el enemigo del liberalismo, el caudillismo lo fue siempre, más allá de que, ya en el poder, los jefes militares declararan adherir a sus principios. La doctrina liberal no sólo afirmó la necesidad del respeto a las formas institucionales, sino, sobre todo, la primacía de la civilidad sobre quienes, atribuyéndose las funciones de guardia del orden, normalmente terminaban subvirtiéndolo en beneficio propio. Pero por muchas razones, el blanco más constante y destacado del liberalismo fue sin duda la Iglesia.

Estos temas aparecen con claridad en uno de los más destacados ideólogos del liberalismo posrevolucionario, el mexicano José María Luis Mora (1794-1850) [11]. Este sacerdote, volcado a la política revolucionaria y alineado con los liberales moderados, fue uno de los responsables de fundamentar el renovado programa liberal de 1832, aplicado bajo la dirección del vicepresidente Gómez Farías, hasta su previsible deposición por el general Santa Ana. En 1838 Mora escribió *Revista política de las diversas administraciones que la República mexicana ha tenido hasta 1837*. La historia de su país resulta allí la manifestación de la lucha entre dos principios, el del retroceso y el del progreso. Esta tajante contraposición de principios no se manifestó en programas acabados y tuvo —admite— traducciones políticas más matizadas, ya sea por

[11] Charles Hale, *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853*, México, Siglo XXI, 1972. Leopoldo Zea, *Del liberalismo a la Revolución en la educación mexicana*, México, 1956.

la amalgama entre los sostenedores de uno y otro o por la escisión de los progresistas en ardientes y moderados, quienes podían a veces unirse con los del retroceso.

El programa del progreso que propone Mora resume las creencias básicas del liberalismo de la primera mitad del siglo pasado. Debían afirmarse las libertades civiles, asegurando la libertad de imprenta y de pensamiento y aboliendo la pena capital, frecuentemente utilizada en las convulsiones políticas. Sobre todo, sobre los restos del caduco orden colonial, debía constituirse la nación. La vida económica habría de reorganizarse sobre la base del individualismo, la libertad y el mercado. El Estado debía ser construido y fortalecido por encima de los *cuerpos*, preocupación central de Mora. La existencia de las corporaciones —esos tumores que absorben los jugos destinados a nutrir un cuerpo social enfermizo— es contradictoria con el desarrollo de la nación. El reformismo borbónico había suprimido algunas, y reducido la influencia de muchas de ellas, pero la tarea había quedado inconclusa: los militares y la Iglesia se alzaban desafiantes contra la nación y el progreso.

La militar era en realidad una corporación nueva o rejuvenecida gracias a las guerras de la emancipación. Atribuyéndose la paternidad de la libertad y la independencia, los militares se arrogan el derecho de desconocer y subvertir la Constitución, ocupar cualquier cargo público y absorber lo mejor de las rentas del Estado. La Iglesia en cambio constituye un poder dentro del Estado. Los fueros privilegiados que posee —al igual que los de los militares— desafían la idea misma de igualdad ante la ley y de potestad estatal. Su injerencia en actividades fundamentales de la sociedad civil —como los casamientos, nacimientos y defunciones— le acuerda un control sobre éste que se prolonga en la educación y en el derecho que se atribuye de tutelar y censurar las ideas. Finalmente, la Iglesia es un obstáculo para el progreso económico. Es dueña de una inmensa riqueza (cuya magnitud en México es un arcano), *acrecida* con manos muertas y diezmos, que coloca fuera del ámbito del mercado y de la libertad. A la

vez, empeña su esfuerzo contra cualquier iniciativa novedosa, y particularmente en rechazar el aporte de los extranjeros y sus capitales. En suma, la Iglesia encarna el retroceso, la suma de barreras y obstáculos contra las fuerzas del progreso económico.

Para erosionar un poder acerca de cuya magnitud no se engaña, Mora propone un estímulo firme y sostenido de la educación. También sugiere estimular un sector de propietarios agrícolas independientes, cuya gestión no sea obstaculizada ni por la Iglesia ni por otra corporación igualmente retrógrada: las comunidades indígenas. Por esta vía reaparecen las antiguas preocupaciones y soluciones de la Ilustración acerca del progreso social y la renovación de la vida económica. Estas aspiraciones, lejos de ser patrimonio de los liberales, se encuentran también en un notorio conservador mexicano y adversario de Mora, Lucas Alamán. A diferencia de Mora, pero coincidiendo con los ilustrados, Alamán está convencido de la posibilidad de convocar el sólido respaldo de la Iglesia para un progreso que asocia con el desarrollo del sector artesanal y manufacturero.

El caso ejemplifica los múltiples puntos de contacto en las convicciones de una élite dividida en facciones duramente enfrentadas. La divergencia fundamental, que marcaba la separación entre conservadores y liberales, pasaba por la Iglesia, considerada por unos como el fundamento más sólido del orden y por otros como el principal obstáculo del progreso. Sin embargo, el anticlericalismo de los liberales constituía un desarrollo del férreo regalismo borbónico, más justificado quizá por la crisis institucional de la Iglesia durante el proceso revolucionario. En esos años la Iglesia hispanoamericana fue víctima de la desconexión de Roma, de la propia crisis papal y de los efectos desorganizadores de la guerra revolucionaria (que apartó de ella a tanto clérigo, como el propio Mora, más atraído por los apasionantes avatares políticos). La reorganización de la Iglesia, y particularmente de las órdenes, era aceptada como necesaria por muchos, sin necesidad de adherir a los principios liberales últimos. Pero progresi-

vamente esta prolongación del viejo regalismo ilustrado fue cambiando de sentido, al empalmar con la disputa europea que oponía una Iglesia reconstituida en torno del ultramontanismo (y que encontraba ideólogos renovados y convincentes) y un liberalismo que asumía el agnosticismo de las élites y su prédica secularizadora.

La inflexión: el nuevo liberalismo

Vistos con la perspectiva del futuro, estos enfrentamientos eran en el fondo más facciosos que doctrinarios. La situación cambia sustancialmente en la década de 1840, y sobre todo en la siguiente, cuando adviene —ha señalado Safford— una segunda generación liberal. En su origen está presente un cambio sustancial del contexto europeo. Si los primeros liberales se desarrollaron en el mundo de la Restauración, de la monarquía de Julio y de los doctrinarios, en esta nueva etapa empieza a influir el radicalismo europeo, que viene mezclado con el avasallante romanticismo, hasta su eclosión conjunta en el 48. Pero además, la segunda mitad del siglo es la del gran *boom* económico, los ferrocarriles y el vapor y la urgente convocatoria a Hispanoamérica a incorporarse al mercado mundial y a realizar para ello las adecuaciones necesarias. Parecen abrirse inmensas oportunidades, y aquellos regímenes que en la etapa posrevolucionaria aseguraron más o menos eficazmente el orden, comenzaron a parecer ahora una rémora demasiado evidente. Los dos estímulos no se confunden, y quienes encarnaron tan a fondo los ideales del progreso económico, como el argentino Juan Bautista Alberdi o el mismo Sarmiento, miraron con recelo las expresiones del radicalismo político. Pero entre ambos, separados o juntos, le dieron a los liberales un nuevo programa y una nueva serie de objetivos.

El impulso vino también de las circunstancias locales. Tulio Halperin Donghi ha señalado la importancia del problema generacional (no es casual que los primeros exponentes de este movimiento se presenten en el Río de

la Plata como la «Joven Generación»). En una sociedad con escasas oportunidades, con presupuestos estatales estrechos, los jóvenes talentosos encuentran dificultades para ocupar las posiciones a las que creen tener derecho, particularmente si son provincianos o si provienen de las zonas menos prósperas de la élite. La política aparece como un camino eficaz, y no es casual que muchos de sus miembros inicien su carrera con una crítica dura y descarnada de la generación anterior. Los caminos elegidos son variados. Los de la Joven Generación argentina —Echevarría, Alberdi— intentaron convertirse en ideólogos del dictador Rosas, para pasar luego —ante su indiferencia— a la oposición. Los chilenos Francisco Bilbao y Santiago Arcos descubrieron —como los liberales bogotanos— la fuerza potencial de los artesanos, y los convocaron a través de la Sociedad de la Igualdad.

En todos los casos, se propuso un programa liberal que, aunque retomaba los tópicos del anterior, los planteaba en términos de radicalización y ruptura: una retórica igualitaria y democrática y una profundización de la reforma económica que, en muchos casos, chocaba de inmediato con las comunidades indígenas y con la Iglesia. Frente a ellos, el pensamiento conservador estrechó filas con los intereses amenazados. Así, desde 1850, al tiempo que liberalismo y conservadurismo se diferenciaban más netamente como propuestas políticas, pasaban a presidir, en una sociedad que aceleraba su ritmo de transformación, enfrentamientos políticos y sociales más violentos.

BIBLIOGRAFIA

Existen algunas colecciones documentales importantes. Para Argentina, *Biblioteca de Mayo,* 12 vols., Buenos Aires, 1960-1963. Para Venezuela, *Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia,* 82 vols., Caracas, 1960-1966, y P. Grases y M. Pérez Vila (ed.), *Pensamiento político venezolano del siglo XIX,* 15 vols., Caracas, 1962. También la *Colección Documental de la Independencia del Perú,* 30 vols., Lima, 1971. Una compilación muy útil es José Luis Romero y Luis Alberto Romero (ed.), *Pensamiento*

político de la Emancipación, 2 vols., Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977, que incluye además un excelente estudio preliminar de José Luis Romero.

Sobre la *Ilustración,* una excelente puesta a punto se encuentra en la introducción de José Carlos Chiaramonte (ed.), *Pensamiento de la Ilustración. Economía y sociedad iberoamericanas en el siglo XVIII,* Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979. Un conjunto de excelentes ensayos, quizás algo desactualizados ya, en Arthur Withaker (ed.), *Latin America and the Enlightenment,* Nueva York, 1961. También el clásico enfoque de Charles Griffin «La Ilustración y la Independencia hispanoamericana» en *Ensayos sobre historia de América,* Caracas, 1969. La interpretación hispanista de los orígenes del pensamiento de la Emancipación se encuentra bien planteada en O. Carlos Stoetzer, *El pensamiento político en la América Española durante el período de la Emancipación (1789-1825),* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966, que remite al clásico de Manuel Giménez Fernández, *Las doctrinas populistas en la independencia de Hispanoamérica,* Sevilla, 1947. Tulio Halperín Donghi ha rastreado en forma magistral la evolución múltiple y diversa del pensamiento político hispanoamericano desde el período colonial a la Revolución en *Tradición política española e ideología revolucionaria de mayo,* Buenos Aires, Eudeba, 1961. Son particularmente significativos su balance de la influencia del suarizmo y su análisis de San Alberto y Viscardo. Sobre los autores citados pueden verse las siguientes ediciones y obras: Francisco de Santa Cruz y Espejo, *Escritos,* Quito, 1923. Arturo Andrés Roig incluye en *El humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII,* Quito, Corporación Editora Nacional, 1983, no sólo un excelente análisis de su obra, sino una buena selección de sus textos. Sobre Viscardo, la obra clásica de Miguel Batllori, *El abate Viscardo,* Caracas, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1953. Además, el *Archivo del General Miranda,* 24 vols., Caracas, 1929-1950; una selección de los principales textos en Francisco Miranda, *Textos sobre la independencia,* Caracas, 1959. Camilo Torres, *Memorial de Agravios,* Bogotá, 1960.

La mejor visión de conjunto sobre los movimientos de independencia es John Lynch, *Las revoluciones hispanoamericanas, 1808-1826,* Barcelona, Ariel, 1978; incluye un excelente estudio bibliográfico, actualizado hasta 1973, fecha de la primera edición del libro. La clásica obra de Bernard Moses, *The intellectual background of the revolution in South America,* Nueva York, 1926, sigue siendo sugerente, lo mismo que el ya citado estudio

preliminar de José Luis Romero a *Pensamiento político de la emancipación,* así como su ensayo «La independencia de Hispanoamérica y el modelo político norteamericano», incluido en *Situaciones e ideologías en Latinoamérica,* México, UNAM, 1981. La publicación de la Academia Nacional de la Historia de Venezuela, *El pensamiento constitucional de Latinoamérica* (que reúne las actas y ponencias de un Congreso de 1962), constituye un útil elemento de referencia.

Sobre Argentina puede verse José Luis Romero, *Las ideas políticas en Argentina,* México, Fonde de Cultura Económica, 1946, y la apasionante obra de Tulio Halperín Donghi, *Revolución y guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla,* Buenos Aires, Siglo XXI, 1972. Sobre Uruguay, el sólido libro de John Street, *Artigas y la emancipación del Uruguay,* Montevideo, 1967, y los sugerentes ensayos de Julio Rodríguez, Lucía Sala de Tourón y Nelson de la Torre, *Artigas, tierra y libertad,* Montevideo, 1967. Sobre Chile, la obra clásica de A. Donoso, *Las ideas políticas en Chile,* México, Fondo de Cultura, 1946, y el excelente trabajo de Simon Collier, *Ideas and Politics of Chilean Independence, 1808-1833,* Cambridge University Press, 1967. Sobre Venezuela, el apasionado y provocativo texto de Miguel Izard, *El miedo a la revolución. La lucha por la libertad en Venezuela, 1777-1830,* Madrid, 1979. Sobre Bolívar (cuyos textos pueden leerse en la edición de Vicente Lecuna, *Obras completas,* La Habana, 1953, 3 vols.), las principales obras son la de Gerhard Masur, *Simón Bolívar,* México, 1960, y la de Víctor Andrés Belaunde, *Bolívar y el pensamiento político de la Revolución hispanoamericana,* Madrid, 1959. Sobre Colombia, la clásica y convincente obra de Jaime Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX,* Bogotá, 1959. Sobre México, David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano,* México, SepSetentas, 1973, y Luis Villoro, *El proceso ideológico de la revolución de independencia,* México, UNAM, 1967.

Para el período posterior a la independencia, Tulio Halperín Donghi traza un cuadro sugestivo y poco convencional en *Hispanoamérica después de la independencia,* Buenos Aires, Paidós, 1972. Es excelente el cuadro de conjunto que traza Frank Safford sobre las ideas y la práctica política en «Politics, Ideology and Society in Post Independence Spanish America», incluido en Leslie Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America,* III, Cambridge University Press, 1985. Muy sugerente es el ensayo de José Luis Romero «El liberalismo latinoamericano», incluido en *Situaciones e ideologías...* Las ambigüedades del liberalismo posrevo-

lucionario son subrayadas por Charles A. Hale en «The Reconstruction of Nineteenth Century Politics in Spanish America: A case for de History of Ideas», *Latin American Research Review*, 8-2-1972. Del mismo Hale es fundamental su libro *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, México, 1972. Jaime Rodríguez O., por su parte, ha subrayado las peculiaridades del liberalismo autóctono en *El nacimiento de Hispanoamérica. Vicente Rocafuerte y el hispanismo, 1808-1832.*

Capítulo IX

El nacionalismo

Andrés de Blas Guerrero

El nacionalismo no es solamente una de las ideologías y uno de los movimientos políticos más significativos del mundo contemporáneo, sino uno de los fenómenos políticos más escurridizos para el trabajo de politólogos, sociólogos e historiadores. El estudioso del tema tiene a veces la sensación, a la vista de la impresionante masa de estudios sobre la materia, de que todo está dicho al respecto y que, sin embargo, hay espacio todavía para un intento de explicación integradora.

Los enfoques teóricos para el estudio del nacionalismo han conseguido significativos avances en su conocimiento. Pero una y otra vez, la profunda versatilidad del objeto de estudio, el casuismo que le rodea, impiden dar con la explicación unificadora de la cuestión. Y si difícil es la explicación, más lo es el intento de dar cuenta de las posibilidades de eclosión, desarrollo y parálisis de unos movimientos y unas ideologías en los que son visibles objetivos tan diversos como los que se esconden en los pliegues de los nacionalismos estatales, autonomistas, separatistas o irredentistas. El estudio de los casos concretos

debe, sin embargo, hacerse compatible con los intentos de una teoría general orientada a complementar, mejor que a sustituir, ese tipo de estudio. En todo caso, una teoría general tendrá siempre su justificación en la influencia que los nacionalismos mantienen entre sí y en el hecho de que surgen en conyunturas políticas similares dentro de un mundo interdependiente (J. Anderson).

Desde los iniciales estudios de orientación fundamentalmente histórica se ha ido pasando a enfoques predominantemente sociológicos y politológicos. El marxismo, con sus debilidades políticas, pese a una tentación manipuladora de la cuestión que arranca de los propios escritos marxianos, pese a su tendencia simplificadora en la visión de las relaciones entre nacionalismo y clases sociales, supuso un avance significativo en una comprensión más realista del tema. Con posterioridad al marxismo los estudios atentos al impacto de la comunicación adquirieron una singular importancia.

En estrecha relación con la teoría funcionalista, han sido los estudiosos de la modernización y las aproximaciones realizadas desde la psicología social los que quizás han hecho avanzar con mayor eficacia los estudios sobre la cuestión. Descubrir la capacidad del nacionalismo para impulsar nuevos procesos de identidad en sociedades en cambio, poner en evidencia su eficacia para facilitar la movilización de esfuerzos de toda índole con que dotar a los Estados emergentes de la legitimidad necesaria para impulsar complejos procesos de modernización económica y social, ha sido un trabajo extraordinariamente fructífero con especial relación a los nacionalismos tercermundistas. Junto a estos enfoques siempre han estado presentes los arsenales ideológicos y teóricos de los propios nacionalistas, dispuestos a subrayar la naturalidad y espontaneidad de unos movimientos al servicio del evidente derecho de las naciones a su realización política. Pero ni las teorías académicas ni, en mucha menor medida, las argumentaciones nacionalistas, pueden pretender haber ofrecido otra cosa que sugerentes pero parciales explicaciones a un

fenómeno que tiende a desbordar los marcos teóricos al uso.

En este trabajo voy a hacer referencia a algunos de los intentos relativamente recientes en el difícil empeño de ofrecer una explicación integrada del nacionalismo. Inmediatamente después procuraré justificar la división, en mi opinión todavía fructífera, entre nacionalismo político y cultural, para tratar a continuación de ilustrarla con referencia a los particulares nacionalismos francés y alemán. El caso español, como el inglés, podría haber sido una alternativa al modelo francés, pero me ha parecido conveniente —desde la perspectiva de una historia general de las ideas políticas— jugar con la más influyente concreción francesa. Por último, y aunque implique un cierto retroceso en el tiempo, he considerado oportuno aproximarme a las complejas relaciones entre liberalismo y nacionalismo en el siglo XIX.

1. Entre el particularismo histórico y las explicaciones globales

A modo de ilustración de la complejidad que preside el estudio actual del nacionalismo, y para evitar una larga consideración de obras, autores y enfoques que ya he intentado en otro lugar (A. de Blas, 1984), voy a referirme solamente a cuatro autores especialmente significativos en cuanto a la pretensión de ofrecer una explicación global del tema: B. Anderson, E. Gellner, E. Kedourie e I. Berlin. Innecesario es decir que esta selección de enfoques deja fuera contribuciones tan notables como, por referirme solamente a algunas de las más recientes e interesantes, las de M. Hroch (1985, 1990), E. J. Hobsbawm (1972, 1977, 1990), P. Alter (1989) o A. Smith (1971, 1976, 1988). Es un riesgo, sin embargo, que estimo asumible y que trataré de paliar con unas breves observaciones posteriores.

El punto de partida de B. Anderson (1983) es la consideración de la nación como una comunidad imaginada ca-

racterizada por su limitación espacial, en cuanto hay una expresa renuncia en ella a abarcar a la humanidad en su conjunto o a grandes parcelas de ella, y por su aspiración a la soberanía política. El nacionalismo será la fuerza ideológica capaz de dar vida a esta comunidad, al tiempo que el resultado de un proceso en el que junto a la erosión de la religión, las lenguas sagradas y las viejas monarquías se ha producido «... la medio fortuita, pero explosiva interacción entre un sistema de producción y relaciones de producción (el capitalismo), una tecnología de la comunicación (imprenta) y la fatalidad de la humana diversidad lingüística».

El impulso nacionalista y la consiguiente construcción de las naciones en el mundo contemporáneo ha respondido a pautas desiguales. El caso americano, tanto del norte como del sur, evidencia las limitaciones de la lengua como elemento genético de la nación y el nacionalismo, e ilustra las posibilidades del nacionalismo sin el recurso a impulsos populistas o sin el protagonismo de unas poderosas clases medias. Las naciones americanas se corresponden con la vieja organización colonial como consecuencia de una política metropolitana que ha hecho de los distintos territorios americanos unas zonas económicas significativamente aisladas, permitiendo a la población criolla la construcción de una identidad diferenciada.

Las nuevas naciones europeas del siglo XIX surgidas de la desmembración de los imperios tendrán como rasgos singulares, en relación a las americanas, la existencia de lenguas propias y la no menos significativa presencia de modelos políticos de referencia (USA, Francia posrevolucionaria, América Latina). El desarrollo de la educación, el comercio, la industria, las comunicaciones y la maquinaria estatal generarán nuevos impulsos para la unificación dentro de los viejos Estados nacionales, animando así el proceso de «nacionalización» de los mismos y dando origen a lo que Seton-Wason (1977) ha llamado, no sin riesgos de confusión, nacionalismos «oficiales». Es verdad, como señala Seton-Watson, que, en ocasiones —el caso ruso, por ejemplo—, el nacionalismo «oficial» se singula-

riza por su carácter reactivo ante los que pueden ser considerados como nacionalismos populares. Pero no es menos cierta la existencia de otros nacionalismos «oficiales», de impulso estatal, que tienen poco que ver con supuestos de reacción y bastante relación en cambio con las exigencias derivadas de un orden político liberal o de una política de expansión exterior. Por último, y dentro de la descripción de estas variantes de nación y nacionalismo, se refiere B. Anderson a los hechos nacionales surgidos al compás del proceso de descolonización, capaces de combinar los rasgos de un nacionalismo «americano» (aceptación de los límites geográficos coloniales y de la lengua imperial), «popular» europeo (vocación populista y movilizadora) y «oficial» (políticas de «rustificación» a favor de la ocupación de un aparato político heredado de la etapa colonial).

E. Gellner (1964, 1983, 1987 y 1990) es, sin duda, uno de los más influyentes estudiosos del nacionalismo desde la perspectiva sociológica. Su hasta cierto punto paradójica actitud ante él (negación de los postulados del nacionalismo cultural, aceptación de la generalidad y funcionalidad del nacionalismo), suscita sentimientos encontrados tanto entre los propios nacionalistas como entre sus detractores. Su punto de arranque es profundamente desmitificador de las ideas propias del nacionalismo cultural. En tanto éste consista en una pretensión de hacer dependientes las realidades estatales de unos hechos culturales, se revela como una aspiración que no solamente choca con el pasado, sino que plantea serios problemas al presente a la vista de una complejidad cultural desacorde con la posibilidad de crear tantos Estados como realidades nacionales de signo cultural existente. Establecido que solamente las realidades estatales pueden poner en marcha con garantías de eficacia las demandas nacionalistas, Gellner subraya el dato de que las sociedades tradicionales son en buena medida incompatibles con las pretensiones del nacionalismo; se evidenciaría ello por el carácter dominante en este tipo de sociedades de las organizaciones políticas de base local o vocación imperial.

Solamente el capitalismo, el industrialismo más exactamente, está en condiciones de descubrir la necesidad de la nación. Un crecimiento económico constante, un cierto igualitarismo, la necesidad de unos agentes educativos especializados, son el *sine qua non* de la respuesta nacionalista: «El nacionalismo tiene un profundo arraigo en las exigencias estructurales distintivas de la sociedad industrial. No es un movimiento que sea fruto de una aberración ideológica ni de un exceso emocional. Aunque por regla general —en realidad, casi sin excepción— aquellos que toman parte en él no pueden entender lo que hacen, el movimiento es la manifestación externa de una profunda modificación, que es además inevitable.» En todo caso, contra las ingenuas pretensiones de los nacionalismos culturales resultaría evidente que es la demanda impulsada por estas necesidades sociales, y no la fuerza de las realidades étnico-culturales, la creadora de la nación. Ello no significa conceder un triunfo a las explicaciones «difusionistas» (Kedourie es aquí la referencia contra la que argumenta Gellner). Porque lo significativo del proceso es lo que el nacionalismo tiene de respuesta a necesidades estructurales de carácter universal. La crítica al nacionalismo como ideología se resuelve así en una aceptación de sabor determinista de su inevitabilidad: «... La economía, tanto como el Estado central, necesita también el nuevo tipo de cultura central; la cultura necesita el Estado; y el Estado probablemente necesita que su manada lleve un hierro cultural homogéneo en una situación en la que no puede apoyarse en subgrupos considerablemente desgastados a efectos de controlar a sus ciudadanos o inspirarles ese mínimo de inflamación moral e identificación social sin el cual resulta difícil que se desarrolle la existencia de la sociedad. Es la cultura, y no la comunidad, quien marca las normas internas tal y como son. En pocas palabras, la relación entre un Estado y una cultura moderna es algo bastante nuevo y surge irremediablemente de las exigencias de una economía moderna.»

La argumentación de Gellner vuelve una y otra vez a la equiparación entre Estado propio de una sociedad indus-

trial y Estado nacional. E insiste también, particularmente, en alguno de sus trabajos más recientes, en la significativa idea de que las nuevas naciones «para sí» surgidas a impulsos de la industrialización pueden no coincidir con las viejas naciones «en sí», de sabor fundamentalmente cultural, preexistentes a la conmoción generada por los nuevos tiempos.

La posición de E. Kedourie (1960, 1970 y 1988) significa una renuncia a la «totalidad» inherente a las pretensiones de los enfoques sociológicos, para retomar el hilo de una explicación histórico-ideológica en línea, por citar dos nombres especialmente significativos, con los estudios de H. Kohn o C. Hayes. En su libro *Nacionalismo*, Kedourie parte de la identificación del núcleo duro de la doctrina nacionalista: la pretensión de suministrar un criterio adecuado para resolver la relación entre grupos de población y Estado. La humanidad, argumentaría el nacionalismo, está dividida naturalmente en naciones definidas por unos criterios culturales, y solamente las naciones pueden ser el soporte de adecuadas y legítimas organizaciones estatales. Por novedosa que resulte esta idea hasta los inicios del siglo XIX, sería hoy un principio firmemente arraigado en la retórica política de Occidente y, como consecuencia de ello, en la del mundo actual. A partir de aquí intentará rastrear la génesis histórico-ideológica de la doctrina. La Revolución Francesa resultará un requisito para que el discurso nacionalista pueda prosperar. Pero corresponderá a la filosofía política alemana sentar las bases ideológicas que lo hagan posible.

La insistencia de Kant en el principio de autodeterminación individual da inicio al proceso. Es tergiversar a Kedourie sostener que él defienda el carácter nacionalista de este autor. Simplemente, argumenta que es a través del camino abierto por su obra por donde discurre el posterior discurso nacionalista de Herder, Fichte y otros escritores capaces de combinar ese imperativo autodeterminante con el gusto por la diversidad. Lo significativo de este nacionalismo orgánico alemán será la definición de la nación

en términos estrictamente culturales (dentro de los cuales la lengua ocupa un lugar decisivo) y la defensa de que los miembros de una nación solamente alcanzan su libertad y realización al servicio de un ser nacional necesitado de una organización estatal propia. Esta explicación a la génesis de la ideología nacionalista se cumpleta con una serie de observaciones histórico-sociológicas que van desde la valoración del lugar de la historiografía ante el problema a la consideración de las bases sociales de los ideólogos nacionalistas.

Establecida la génesis del nacionalismo, Kedourie pasa a considerar su dinámica política, prestando especial atención a la práctica napoleónica, los problemas de la restauración y el surgimiento de un clima estético capaz de crear un marco adecuado a la difusión de la doctrina. Tras apuntar la distancia de fondo entre una lógica liberal-democrática y una lógica nacionalista, termina su estudio con una brillante exposición de los estragos originados por la generalización del nacionalismo en la Europa central y el apoyo al mismo por las potencias vencedoras en la primera guerra mundial. Complementariamente, en su estudio preliminar a *Nacionalismo en Africa y Asia,* ofrecerá una explicación a la difusión de las ideologías nacionalistas más allá del reducto europeo.

La penetración de los escritos de Kedourie, en coexistencia con la presencia en ellos de un apreciable componente conservador, ha sido objeto de crítica obligada tanto por los enfoques filonacionalistas como por los estudios dominados por la aludida tentación totalizadora. Aunque es cierto que se ha subrayado su empeño reduccionista del nacionalismo (por ejemplo, A. Smith, 1971, 1976 y 1988), pocas veces se ha señalado su insistencia en negar reconocimiento a la significación de un nacionalismo político, no necesariamente coincidente con el nacionalismo «oficial» de Seton-Watson, que atraviesa la historia contemporánea de Occidente de modo paralelo al nacionalismo cultural descrito por Kedourie. Sin duda esta reducción da fuerza a sus escritos, pero no es menos verdad

que el lector puede ver así limitada la complejidad de lo que el nacionalismo ha supuesto en el siglo pasado y en el presente.

Con independencia de lo anterior, hay que reconocer la precisión de su tesis en contraste con los loables pero no siempre satisfactorios intentos de explicación general. En un epílogo de 1984 a *Nacionalismo,* Kedourie —con la vista puesta especialmente en los trabajos de Gellner— concluye con un duro e irónico juicio acerca de las interpretaciones totalizadoras: «Estos diferentes productos de la tentación sociológica parecen, entonces, tener en común lo que puede llamarse el síndrome de monsieur Jourdain. Como el héroe de Molière a quienes los sabios doctores mostraron que había estado realmente hablando en prosa toda su vida, se declara que el nacionalismo, aunque él lo desconozca, es una expresión del propio interés burgués o un lubricante de la industrialización o el reflejo de profundos movimientos subterráneos que han madurado durante siglos y milenios. Pero recordemos que monsieur Jourdain era un personaje de broma.»

El cuarto y último autor considerado, I. Berlin (1981, también 1976 y 1988), no es propiamente un especialista en el estudio del nacionalismo, aunque sea seguramente uno de los grandes filósofos políticos del siglo xx, además de autor de significativa importancia en el campo de la historia de las ideas políticas, en particular y de la ciencia política en general. Berlin ofrece unas claves para entender el nacionalismo que no se alejan sustancialmente de las empleadas por Kedourie y que, inevitablemente, limitan el campo del estudio a lo que venimos llamando nacionalismo cultural. Para esta ideología, dice Berlin, será un axioma que los hombres pertenecen de modo natural a un grupo nacional cuyo modo de vida colectivo difiere de otros grupos de la misma especie. Los caracteres de los individuos son conformados por esa adscripción espontánea y no es posible avanzar en la comprensión de los hombres sin tener en cuenta este dato. La realidad nacional es entendida como un organismo biológico; en caso de que los valores nacionales entren en conflicto con otros, resulta

evidente para los nacionalistas la necesidad de la prevalencia de aquéllos. Por último, la razón más significativa para defender una creencia, un modo de vida o una política sería —desde la perspectiva nacionalista— su condición de «nuestra», su correspondencia con la comunidad nacional propia. Berlin es consciente de que estos rasgos son los propios de un «tipo ideal» de nacionalismo, pero considera que «... estos ingredientes, en distintos grados y proporciones, se encuentran en todas las ideologías nacionalistas en expansión que proliferan en el momento actual sobre la Tierra».

Inmediatamente después, trata de dar cuenta de las causas que explican el despertar de esta ideología. Fiel a su punto de partida de que el nacionalismo orgánico alemán es el modelo de referencia al que se ajustan después otras manifestaciones nacionalistas, acepta que el «sentimiento herido» a consecuencia del ataque a los valores de una sociedad tradicional, es el motor del nacionalismo. Y resulta hasta cierto punto indiferente que el ataque provenga de una conmoción bélica, de la revolución tecnológica, de la eclosión y cierre de mercados, de la perturbación del *status* de algunos grupos sociales o de la falta de oportunidades para minorías educadas, desplazadas por esos cambios sociales. Las situaciones enumeradas, sin embargo, no explican por sí mismas el despertar nacionalista. La historia registra muchas y complejas agresiones a los más entrañables valores de una sociedad, sin que ello haya llevado aparejado el despliegue del nacionalismo. Hace falta un grupo de personas que sean capaces de ofrecer una alternativa política de esa clase. Y coincidiendo con Kedourie, Berlin acepta aquí el papel decisivo de la inteligencia nacionalista.

La explicación lleva implícito el reconocimiento de la tesis difusionista a partir de la ciudadela alemana. Pero al margen del potencial atractivo de las ideas, Berlin no ignora el clima favorable para el nacionalismo creado por la destrucción de viejas jerarquías sociales como consecuencia de la racionalización industrial y burocrática, la pérdida de seguridad emocional en un mundo cambiante

y los procesos de alienación y anomia propios de un nuevo estadio social caracterizado por el hundimiento de arraigados valores culturales, religiosos y políticos.

Al margen del peso de explicaciones históricas y sociológicas, debe hacerse notar que los estudios actuales sobre el nacionalismo tienden a subrayar la significación de un dato que nunca ha pasado desapercibido a los estudiosos más atentos del tema: el decisivo significado de la búsqueda del poder en estrecha relación con la materialización más plástica del mismo en los tiempos modernos, el Estado. El nacionalismo se constituye así en una instancia privilegiada de legitimación del Estado existente o en el vehículo a través del cual nuevos agentes sociales pretenden llegar a la conquista del poder político en la forma, preferente pero no exclusiva, de Estado soberano. Es cierto que la aludida versatilidad del fenómeno nacional permitirá que el nacionalismo se ponga al servicio de la revolución o la contrarrevolución, que anime el despliegue histórico del liberalismo democrático o ampare las respuestas autoritarias o totalitarias a ese proceso, que sirva de consolación a quienes no ven otras vías de transformación radical de la sociedad o se convierta en esperanza de quienes quisieran defender un viejo y querido mundo en desmoronamiento. Pero el elemento que subyace a tan complejos y contradictorios papeles políticos es el convencimiento de su funcionalidad cara al objetivo de conquista o mantenimiento del poder político en sus distintas plasmaciones territoriales.

Las tensiones de signo secesionista en el mundo actual refuerzan la conveniencia de dar prioridad a este enfoque más realista, menos apegado a las singularidades étnico-culturales y a las grandes explicaciones sociológicas, a la hora de buscar la motivación fundamental, aunque no exclusiva, de los nacionalismos contemporáneos. Presentar la «naturalidad» de determinadas realidades tribales contra la artificiosidad» de algunos Estados tercermundistas es querer ocultar que, en buen número de ocasiones, aquéllas —en cuanto soportes potenciales de espacios políticos viables— no pueden ser más sólidas que éstos. El

caso de los nacionalismos periféricos de los países desarrollados tiene al respecto una particular fuerza explicativa. Por ejemplo, hacer del nacionalismo vasco una mera reacción de una cultura amenazada, tiene que enfrentarse con el dato de que ese nacionalismo surge desde plataformas urbanas —limitadamente diferenciadas del conjunto del Estado—, en unos medios sociales burgueses y de clase media y en contextos políticos (segundo trecho de la restauración española, II República, transición política) caracterizados por intentos de comprensión y aproximación ante las realidades culturales diferenciadas de la vida española. La pretensión de singularidad es siempre rasgo obligado de todo movimiento nacionalista; pero es la visión comparada de este tipo de nacionalismos la que pone en cuestión el peso de explicaciones casticistas en favor de intentos de comprensión más apegados a la lucha por el poder.

J. Breuilly (1982) ha arrojado luz a este respecto considerando el caso de los nacionalismos de Escocia y Quebec. El teórico celo independentista del SNP preocuparía limitadamente a unos electores nacionalistas que tampoco parecen íntimamente conmovidos por problemas de identidad cultural. Mucho más importante ha parecido ser para ellos la hipotética capacidad del SNP cara a una negociación de la salida de la crisis económica en términos beneficiosos para Escocia. Son los nuevos grupos sociales surgidos del reajuste económico los que parecen dar soporte al nacionalismo, y ello es lo que explicaría el carácter concreto, material y pragmático de sus reivindicaciones básicas. Pero no sucedería cosa muy distinta en un nacionalismo quebecois que se ha orientado a la presión sobre el gobierno central cara a la defensa de los intereses económico-sociales de la región, con preferencia a la pretensión de afirmar una supuestamente amenazada identidad nacional. El nacionalismo de las regiones avanzadas de Occidente tiene muy poco que ver hoy con el viejo mosaico de los desenganchados de la historia que en otro momento pudo levantar, aunque no sostener y asentar, la bandera del descontento nacionalista. La sistemática utili-

zación que la burguesía catalana hizo de la tensión nacionalista en su negociación con el Gobierno central puede ser una clave para entender un tipo de nacionalismo sabedor de la importancia de sus actitudes como garantía de espacios políticos de uso exclusivo y de relaciones más cómodas con el conjunto del Estado.

2. Nacionalismo político y cultural

La distinción entre nacionalismo político y cultural resulta un lugar común en la literatura sobre el tema. Puede resultar, sin embargo, menos compartida la aceptación de los fundamentos de esa distinción. Para una larga tradición en el estudio del nacionalismo que puede iniciarse con los escritos de H. Kohn (1945, 1967), el nacionalismo político tendría como objetivo la construcción de un orden estatal propio de los ciudadanos; es posible que se recurra ocasionalmente a la utilización de las singularidades étnicas de una sociedad cara a ese objetivo, pero los planteamientos racionales, modernizantes, priman en él sobre los culturales. Este nacionalismo político sería el propio de las sociedades occidentales en que un soporte social de clases medias permite la construcción de un Estado en conciliación con los valores liberales. En contraste con este tipo de nacionalismo, el cultural tendría, cuando menos teóricamente, un más difuso alcance político. La nación resultante de él no sería el fruto de un explícito consentimiento; y mejor que precipitado de la historia, expresaría las singularidades de la cultura y la naturaleza. Sería, en la idea de Kohn, un nacionalismo «oriental», un movimiento y una ideología que tendrían su soporte social no en unas débiles o inexistentes clases medias de inspiración liberal, sino en los esfuerzos de historiadores, artistas e ilustrados y semiilustrados profesionales dominados por el ansia imitadora de realidades occidentales sumamente satisfactorias para sus intereses y aspiraciones.

Muchas veces se ha señalado lo que puede haber de complejos prejuicios en esta distinción. Una línea de re-

flexión en los estudios filonacionalistas recientes ha ido encaminada justamente a rectificar esta reticencia expresa o tácita hacia el nacionalismo cultural. Lo que hay de «repliegue interior», de retroceso, en este tipo de nacionalismo, no sería sino la estrategia que permitiría reunir esfuerzos para una movilización en favor de una compleja modernización. Autores como T. Nairn (1977) o, más recientemente, J. Hutchinson (1987) han tratado de defender el sentido progresista de estos movimientos más allá de lo que parece deducirse de una inicial lectura de sus rasgos más superficiales. Es muy difícil, sin embargo, entender la vía a través de la cual la acentuación de los rasgos comunitarios puede concluir en un mejor reconocimiento de los derechos y las libertades individuales; o el modo en que las muy concretas clientelas propias de esos nacionalismos pueden ser la representación de unos intereses populares poco relacionados con las preocupaciones culturalistas y etnicistas dominantes en esas clientelas. Resulta paradójico que el teórico desinterés por la estabilidad de esos nacionalismos culturales concluya en su desesperada búsqueda por el control de un Estado, todo ello con el pretexto de que el mismo interesa como garantía de lo que no es propiamente estatal: la singularidad étnico-cultural. Las llamadas hacia atrás para proyectarse después hacia adelante tienen siempre, en política, el sello de la manipulación ordinariamente frustrada, frustrada cuando menos en relación a los objetivos confesados. No se trata en todo caso aquí de evaluar el significado político de uno u otro tipo de nacionalismo, sino de aceptar su diferente fundamento. Resulta menos frecuente reconocer la decisiva importancia que tiene en la distinción entre nacionalismo cultural y político la idea de nación de que se parte. Me refiero a la distinción entre «nación política» y «nación cultural» en que tan importante resulta inicialmente la contribución de K. Meinecke.

De acuerdo con lo que he escrito en otras ocasiones (A. de Blas, 1984, 1988), creo que puede afirmarse que la nación surge en la vida europea como una referencia

ideológica que ayuda a hacer más fácil la vida del Estado; un Estado que, lejos de ser la consecuencia de una realidad nacional preexistente, es en la mayor parte de los casos el gran truchimán al que se refería Ortega y Gasset para dar cuenta del surgimiento de las naciones. Esta génesis política de la nación en absoluto es criatura exclusiva de la vida europea; Estados Unidos e Iberoamérica, Africa y Asia después, serán el escenario para un tipo de realidad nacional que no puede ser el fruto de una inexistente homogeneidad étnico-cultural anterior.

Los orígenes de este tipo de nación son antiguos y pueden remontarse al mismo nacimiento de un Estado moderno que surge con vocación de Estado-nación. Ello no impide que la importancia política del expediente no adquiera significación hasta fecha avanzada; cuando la cohesión del Estado queda asegurada por otros recursos políticos e ideológicos (de la fidelidad dinástica a los lazos religiosos pasando por la fuerza todopoderosa de la tradición), la nación es una construcción ideológica en buena medida gratuita. Será el Estado liberal, desde su primera plasmación norteamericana y francesa, quien descubra todas sus potencialidades cara a la ventajosa sustitución de los ídolos caídos. Pero incluso dentro de un Estado liberal, el expediente nacional adquiere distinta significación de acuerdo con demandas externas e internas. Esto explica el diferente tiempo e intensidad del nacionalismo con base en este tipo de nación en los distintos países europeos y americanos. Corresponderá al bloque de países africanos y asiáticos cerrar el recurso a la nación política como expediente capaz de ayudar al proceso de modernización y de afirmación de una estatalidad recientemente conquistada.

Una nación acompasada a las necesidades planteadas por las transformaciones económicas, sociales, ideológicas y políticas, que no puede oponer su originalidad a la artificiosidad del Estado, que asume el carácter multiétnico de su realidad, debe generar un tipo de nacionalismo específico acorde en líneas generales con el nacionalismo li-

beral, un nacionalismo, dice Kamenka (1976), a la medida del ciudadano y no del particularismo étnico. El individuo con dignidad y derechos intrínsecos a su persona debe ser el sujeto y no el objeto de la nación y el nacionalismo. A. Cobban (1945) señalaba con claridad las diferentes consecuencias políticas implícitas entre éste y el otro gran concepto de nación: «La nación comunidad política, el Estado, es una organización utilitaria construida por la inventiva política para la consecución de fines políticos, incluyendo los económicos. La política es el terreno de la oportunidad y la medida de su éxito es el grado en que las bases materiales del bienestar —ley y orden, paz, bienestar económico— son realizadas. La nación bajo una concepción cultural, por el contrario, es normalmente vista como una cosa buena en sí misma, un hecho básico, un ineludible dato de la vida humana. Pertenece al terreno de actividad del espíritu humano, sus logros están en el terreno del arte y la literatura, la filosofía y la religión.»

Una tradición nacionalista de base alemana, que en parte tendría en Herder su primer gran profeta, apostará por otra lectura del hecho nacional. Es la singularidad cultural de una colectividad, el «espíritu del pueblo», el responsable de la creación de la nación. Lejos de ser ésta el resultado de complejos factores histórico-políticos y de la acción estatal, la nación debe constituirse en el criterio legítimo para delimitar las organizaciones políticas. Entre otras razones porque se cree indispensable el disfrute de un Estado propio como garantía de lo que pasa a convertirse en valor superior de la colectividad: la personalidad cultural diferenciada del pueblo.

Un problema recurrente en el estudio del tema es identificar las causas que explican la eclosión de este segundo tipo de nación. En gran número de casos se atribuirá esa eclosión a choques externos del tipo de los que inspirarán a Fichte sus «Discursos a la nación alemana». En otros casos se buscará en factores internos el elemento desencadenante del proceso. El industrialismo revela intereses y diferencias con otros territorios del Estado con los que

hasta entonces se había convivido en armonía. La nueva riqueza o la nueva pobreza comparativas evidencian unos hechos diferenciales capaces de explicar el surgimiento de las naciones. Procesos como el de urbanización, el impacto de una nueva educación de masas, las sacudidas generadas por intensos movimientos migratorios, son otros tantos factores capaces de dar cuenta del fenómeno.

Con independencia de conceder a los factores anteriores toda la importancia que merecen, el historiador y el politólogo no pueden ocultar la capacidad de unas ideologías y movimientos nacionalistas en cuanto constructores de unas nuevas realidades nacionales. Serán necesarios, sin duda, unos datos de base que hagan posible el trabajo de los concienciadores y divulgadores nacionalistas. Pero esos datos actuarán en gran número de supuestos como telón de fondo, mejor que como condicionantes estrictos de las nuevas realidades nacional-culturales. Esta concepción de la nación tendrá necesariamente que dar origen a otro tipo de nacionalismo en el que será rasgo obligado, además del gusto por la diversidad y el inevitable entusiasmo por lo que es propio de cada pueblo, su base supraindividual. El protagonista de la nación es la etnia, los derechos de la nación no son los que se derivan de los ciudadanos que la integran, sino que se deducen del organismo «vivo y eterno» que es la nación de base cultural. Estos rasgos de «naturalidad» en esta idea de nación son los que proyectan sobre ella sus características potencialmente totalitarias. Señala Green cómo la base de la solidaridad de este tipo de nación se corresponde a la idea de «Gemeinschaft» de Tönnies; un Estado legitimado por una idea societaria de nación, como lo sería la de carácter político, encuentra limitado su campo de actuación y penetración en la realidad social. Puede no ser éste el caso del Estado basado en una nación cultural de corte comunitario y por ende susceptible de interesarse por la solución de todos y cada uno de los problemas de sus miembros.

Resulta innecesario subrayar que estas dos clases de hechos nacionales son tipos ideales mejor que intentos descriptivos de una compleja realidad. Su utilidad no resulta

cuestionada por el hecho obvio de que las naciones «políticas» tienden a proyectarse inevitablemente en el campo de las realidades culturales, aunque difiera la mayor o menor pretensión de homogeneidad en este terreno; es una constatación paralela al dato de que las naciones «culturales» no son ajenas a los más acusados componentes instrumentales y utilitarios señalados como propios de las naciones «políticas». Lo interesante de esta tipología es su capacidad para ayudar a entender la pluralidad inherente a los hechos nacionales, así como las disposiciones ideológicas de los movimientos nacionalistas que los toman como fundamento en distintos momentos históricos.

De la salud de esta distinción entre naciones «políticas» y «culturales» puede ser indicativa la relativamente reciente e influyente tipología ofrecida por M. Hroch. Acepta este autor, en primer lugar, la existencia de un modelo «francés» de nación que, en sustancia, sería el resultado de la transformación de un viejo Estado feudal en un Estado civil de carácter moderno; en ella, el tercer Estado se proclama su genuino representante, encabezando un proceso en que el desarrollo de la nueva sociedad corre paralelo a la generalización de la conciencia nacional. Estamos ante un claro ejemplo de nación «política» ante el que el único reproche de Hroch sería su pretensión, que él estima típicamente anglosajona, de convertirse en la única realidad nacional significativa. El segundo modelo de nación sería el cultural, propio de pequeños territorios sin una tradición de nacionalismo «dinástico» o protonacionalismo. En estas realidades territoriales no ha existido una clase gobernante surgida del grupo étnico mayoritario, ha faltado una precisa delimitación administrativa y no se ha manifestado una tradición de producción cultural propia. Hroch defiende que es aquí la existencia de un «movimiento nacional» desarrollado en tres grandes fases (de los innovadores intelectuales, de la agitación nacional y del movimiento nacional de masas), lo que fuerza la eclosión de la nación. Pero no como consecuencia de la acción voluntaria de los nacionalistas, sino como resultado del entrecruzamiento de los conflictos culturales con los complejos

procesos de transformación social propios del paso del feudalismo al capitalismo.

Con independencia de los problemas abiertos por la explicación de Hroch a la dinámica de los «movimientos nacionales», lo que importa ahora es subrayar la utilización de la vieja distinción entre naciones «políticas» y «culturales» que él completa con el tipo mixto de las naciones «defectivas» (los casos alemán, italiano, polaco o húngaro). Y será sobre la base aportada por la identificación de esos dos modelos de nación como intentaré a continuación aproximarme a las dos grandes variantes de nacionalismo que protagonizan buena parte de la historia europea de la cuestión.

3. Nacionalismo político y cultural: los casos alemán y francés

Vistos en su conjunto, y no sin alguna simplificación, es posible que la historia de los nacionalismos alemán y francés sean ilustraciones prácticas de esos dos tipos ideales de nacionalismo. Por lo que hace al caso alemán, me limitaré a llamar la atención sobre los que representan las obras de Herder y Fichte en cuanto fundamento intelectual de un modo de entender el nacionalismo, modo que puede tener una matizada alternativa —dentro de la propia Alemania— en la obra de List. En relación al caso francés trataré de poner de manifiesto la complejidad de su nacionalismo político susceptible de verse ligado a muy diferentes proyectos ideológicos.

3.1. *El nacionalismo alemán*

Solamente a partir del siglo XIX será visible el despliegue del nacionalismo alemán. A lo largo del siglo XVIII, pese a la obra poética de Klopstock, pese al entusiasmo por la Alemania medieval de J. Moser, pese a la existencia del propio Herder, domina un ambiente ajeno a los

planteamientos nacionalistas. Y así se pone de manifiesto en la obra de los grandes escritores alemanes del siglo: Lessing, Kant, Schiller o Goethe.

Herder y Fichte pueden ser considerados los padres del nacionalismo cultural alemán. Pero hay que subrayar la complejidad de sus inicios manifestada, por ejemplo, en la enemiga al liberalismo occidental de A. Muller, en la obra de E. Moritz Arndt o en la mitificación del lugar de Prusia realizada por F. L. Jahn. Y en esta línea de reflexión nacionalista encaja también Hegel, capaz, como subraya Sabine, de compartir su preocupación metodológica por la dialéctica con su interés por un nacionalismo alejado del liberalismo y que se ha puesto al servicio de los intereses más conservadores de la vida de su país.

Si no es tarea fácil seguir en unas líneas la evolución del nacionalismo cultural germano, resulta mucho más difícil dar cuenta de la complejidad de los distintos nacionalismos alemanes (M. Hughes, 1988) en que se entrecruzan, desde los inicios del siglo XIX, los influjos liberales, románticos, culturalistas y estrictamente políticos. La trágica conclusión del nacionalismo germano en el régimen nazi ha contribuido a regatear el reconocimiento de esa complejidad en favor de interpretaciones simplificadas. Aceptando, pues, que el nacionalismo cultural no es el único de los nacionalismos alemanes a considerar, se podrían subrayar algunos de sus rasgos más significativos. Entre ellos, el sacrificio que hace de la tradición liberal ante la para él prioritaria construcción del Estado; la coexistencia en su seno de viejas nostalgias germanistas de sabor tradicional con modernas vocaciones imperialistas; su vocación racista con un especial componente antisemita y su progresiva adecuación a un clima intelectual y filosófico interesado en subvertir el lugar que el individuo, la razón y la inteligencia deben ocupar en una organización de la vida social y política coherente con la tradición ilustrada.

El lector de «Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad», «Otra filosofía de la historia» y «Ensayo sobre el origen del lenguaje» tiene pocas dificultades para

descubrir la significativa fisura en relación al pensamiento ilustrado en un prenacionalista como Herder, capaz de combinar su adscripción a la Ilustración alemana con una clara vocación prerromántica. A favor de un vago historicismo y de un relativismo cultural en que cada nación tiene su propio modo de entender la felicidad, evita Herder la condena del despotismo al tiempo que, con la matizada defensa de lo medieval, del cristianismo y del orden feudal, cuestiona el lugar de la inteligencia y la razón en favor de otras vagas vías de conocimiento. Herder manifiesta unas preocupaciones culturales en profunda sintonía con las que habrán de dominar después en el nacionalismo cultural. Su gusto por el folklore, del mismo modo que su preocupación por el lenguaje, son expresión de su interés en lo que hay de singular en cada comunidad étnica; no en balde estima que lo más significativo de la civilización debe buscarse en las particularidades ignoradas por la enajenación cosmopolita del XVIII en lugar de en unos supuestos valores generales y universalistas.

Es un lugar común en los estudios sobre el nacionalismo subrayar los componentes humanitarios, culturales y pacifistas presentes en la obra de Herder, componentes que le distanciarían del rumbo posterior del nacionalismo cultural alemán. H. Kohn (1945) hace un oportuno inventario de los mismos: desprecio por el militarismo prusiano, universal interés en todas las particularidades nacionales y culturales, valor intrínseco de toda lengua, actitud contraria a las prácticas del imperialismo, especial sensibilidad ante la cultura eslava y judía, confianza en las potencialidades pacifistas de las realidades nacionales. La evidencia de estos datos y los valores intrínsecos a la obra de quien supo valorar tan agudamente el significado social de las identidades culturales colectivas, no pueden ocultar la existencia de otros elementos ideológicos en los escritos herderianos llamados a tener fuerte predicamento; por ejemplo, la confianza en la futura grandeza germánica, el entusiasmo por la lengua propia o la visión de Alemania como garante de una vida europea digna, en con-

traste con la vulgaridad y superficialidad derivadas del influjo francés.

Se ha insistido también muchas veces en el carácter prepolítico, en el componente antiestatal de su obra. I. Berlin (1976) ha señalado a este respecto que Herder conectaría mejor con una tradición populista como la eslava que con el nacionalismo cultural alemán en sentido estricto. No es una circunstancia excepcional, sin embargo, que el influjo políticamente relevante de la obra de un autor pueda no coincidir fielmente con el alcance de sus ideas. Y si a las implicaciones políticas de sus escritos se une el componente irracionalista y la enemiga de fondo al pragmatismo y utilitarismo liberales se explica suficientemente su influjo sobre aquel nacionalismo alemán.

Decía Kohn que Herder traslada la ingenua confianza de Rousseau en el hombre no contaminado por la sociedad a la confianza en las nacionalidades. Una observación sin duda penetrante, que nos pone además en la pista de los notables paralelismos entre dos autores —«El diario de mi viaje del año 1769», de Herder, despierta continuamente el recuerdo de «Las confesiones», de Rousseau— llamados, como consecuencia quizás de su actitud romántica, de su falta de rigor, de su difícilmente soportable egocentrismo, a ser víctimas de lecturas políticas seguramente poco respetuosas con algunas de sus más profundas convicciones (F. M. Bernard, 1988).

La obra de Fichte, especialmente sus «Discursos a la nación alemana», supone un claro avance en la definición del nacionalismo orgánico alemán diferenciado de la cosmovisión liberal. Tiene relativamente poca importancia recordar los orígenes liberales de un autor que irrumpe en la literatura política de su país con un vigoroso ensayo sobre la libertad de pensamiento, como es en buena medida irrelevante la posible vuelta a sus orígenes en sus últimos escritos; porque el Fichte que va a dejar una huella profunda en el pensamiento político alemán y europeo es el Fichte que se levanta contra la amenaza napoleónica y en defensa de Prusia, teorizando un programa político nacionalista abiertamente enfrentado al liberal.

En sus «Discursos a la nación alemana» su fundamental preocupación por la educación deja claro el alcance totalitario de su filosofía política: «... La nueva educación debería consistir precisamente en aniquilar por completo la libertad de la voluntad ya desde la base que ella pretende cultivar, y a cambio hacer surgir en la voluntad una necesidad rigurosa en las decisiones y una imposibilidad de lo contrario; a partir de esto se podría contar y confiar en ella con plena seguridad.» Inmediatamente después aborda la decisiva significación de la lengua, puesto que «... no es realmente el hombre quien habla, sino la naturaleza humana es quien habla en él y se manifiesta a sus semejantes». El punto de partida al respecto es la distinción entre lenguas vivas y muertas. Una lengua viva, como la alemana, es la que posibilita que la formación espiritual penetre en la vida, que esa formación se imponga sobre el mero ingenio en que naufragan los pueblos con una lengua muerta, que los valores del esfuerzo y el sacrificio dominen sobre superficiales actitudes hedonistas. De un pueblo de lengua muerta no puede surgir ninguna idea genial, verdaderamente creadora, al carecer de la capacidad de expresión originaria. Y a partir de estas premisas puede llevarse a cabo la exaltación nacionalista de lo alemán: «... Sólo el alemán —el hombre originario y no muerto en estatuto arbitrario— tiene derecho a contar con un pueblo, y sólo él es capaz del amor verdadero y racional a su nación.»

Poco significa la confusión entre el interés de la causa alemana y la causa de la humanidad; lo que quedó de la difícil, hoy casi insufrible, lectura de los «Discursos a la nación alemana» fue la exaltación de la cultura germánica, el desprecio hacia Francia, la defensa para su país de la condición de guía de Europa y la necesidad de una celosa defensa del alma nacional contra el disolvente influjo exterior. A partir de aquí será cuestión de tiempo y de lógica deducir la necesidad de una vigorosa acción política que defienda la pureza de la raza, fundamento último de un alma nacional capaz de llevar adelante tan altas y singulares misiones. Pero la lógica de este nacionalismo no

se refleja únicamente en unos «Discursos» estrechamente condicionados por el trauma de las guerras napoleónicas. Cuando Fichte intente una reivindicación de Maquiavelo, esa reivindicación estará estrechamente unida a los intuidos o expresos componentes nacionalistas del florentino. Cuando se aproxime a la problemática de la política internacional, Fichte estará interesado en subrayar la irrelevancia de cualquier límite a la fuerza de las naciones: «... Toda nación quiere extender su dominio propio tan lejos como pueda y tanto como de ella dependa, anexionarse toda la especie humana conforme a un instinto enraizado por Dios en el hombre; sobre ese instinto se basan las comunidades de los pueblos, las querellas de unos con otros y su progresivo perfeccionamiento.» Una afirmación congruente para quien está convencido de que, en el orden internacional, quien no crece, decrece; que nada valen los acuerdos y las palabras de otros Estados cuando los objetivos se pueden alcanzar por la fuerza; que «... en su relación con otros Estados no hay ley ni derecho, excepto el derecho del más fuerte».

En un terreno más apegado a la realidad política cotidiana, corresponde a List y a su «Sistema de economía política» (1841) sentar las bases de un decisivo nacionalismo económico alemán. Mejor que una crítica implacable del librecambismo, List lleva a cabo una descripción de sus límites prácticos en el campo internacional. Lo que es bueno dentro de un Estado nacional, resulta impracticable a escala mundial por la ventaja que ello implicaría para el país más adelantado en el proceso industrializador y los paralelos inconvenientes para las naciones menos desarrolladas. List será un defensor a ultranza no sólo de la unificación de Alemania, sino de su expansión económica. El orden industrial es contrario en su opinión a la persistencia de los pequeños Estados; se requiere por ello la coexistencia de grandes naciones que al amparo del proteccionismo, puedan llevar adelante un proceso de crecimiento económico que acaso pueda concluir un día en el mercado libre internacional ahora imposible por su radical injusticia. Como ha señalado Szporluk (1988), el naciona-

lismo de List tiene un innegable componente moderno por lo que supone de rotunda aceptación de una economía industrial en contraste con los viejos prejuicios tradicionales visibles una y otra vez en las manifestaciones del primer nacionalismo alemán. Junto a ello, el papel concedido por List al Estado, auténtico remedo —dice otra vez Szporluk— de la élite industrial de Saint-Simon, le facilita su encaje en el conjunto de la reflexión nacionalista alemana. En último lugar, sus ideas son exponente de la vitalidad de una idea nacional alemana que no solamente es impulsada desde arriba, sino que surge también de las más sentidas y reales necesidades económicas de una sociedad que a mediados del siglo pasado exige la construcción nacional. Como recuerda H. Schulze (1987), es la opinión pública la que demanda la unión de Alemania, convirtiéndose este ambiente en un dato decisivo para Bismark y el resto de los gobernantes alemanes. Esta circunstancia ayuda a entender la debilidad misma de un liberalismo dispuesto a sacrificar sus exigencias específicas al interés de la construcción nacional.

3.2. *El nacionalismo francés*

La primera movilización nacionalista políticamente significativa se produce en la Europa occidental al compás de la revolución liberal; en ningún caso puede apreciarse mejor la sintonía entre liberalismo y nacionalismo que en el caso francés. Es la revolución de 1789, sin infravalorar por ello el significado de los precedentes norteamericanos, la que imagina el recurso a la nación y a la ideología nacionalista en sustitución de los viejos expedientes de legitimación. Y es la experiencia revolucionaria abierta en 1789 y prorrogada en el imperialismo napoleónico la que generaliza el nuevo credo político en el ámbito europeo. Las resistencias al expansionismo de la reacción termidoriana argumentarán con el recurso a los instrumentos ideológicos generalizados por la propia experiencia francesa. Aunque andando el tiempo el nacionalismo francés no

podrá sustraerse al deslizamiento hacia la derecha, puede decirse que hasta por lo menos «La crisis alemana del pensamiento francés» —ligada a la derrota en la guerra franco-prusiana— persistirán las orientaciones liberales.

En los años centrales del siglo XIX corresponderá a autores como Quinet, H. Martín y, muy especialmente, J. Michelet, alimentar la llama de un nacionalismo jacobino. En Michelet coinciden el historiador apasionado y romántico de la historia de Francia y el entusiasta historiador de la revolución. La fusión de ambas tradiciones será conseguida en parte por el esfuerzo intelectual y político de un hombre que logra así una de las contribuciones más significativas a la forja de un sentimiento nacional francés por encima de las disputas partidistas.

Los componentes estrictamente funcionales de esta llamada jacobina al nacionalismo cara a la legitimación de la revolución, del imperio después y más tarde del liberalismo asentado, no ocultan la existencia de otros dos rasgos complementarios de este primer nacionalismo francés. De una parte, el elemento patriótico superficial del que beberá más tarde el nacionalismo conservador de finales del siglo XIX e inicios del XX; de otra, la configuración mítica de una peculiar misión histórica en clave progresista y humanitaria, de la que se derivarán algunos rasgos significativos de la política exterior francesa de signo liberal (Girardet, 1983).

La derrota en la guerra franco-prusiana supone una conmoción dentro del nacionalismo francés y un acicate a la definición de lo que en ocasiones se ha llamado la idea francesa de nación. Fustel de Coulanges y, muy especialmente, E. Renan son dos autores sumamente significativos en relación a este momento. Renan presenta el riesgo de ser mal interpretado como resultado del impacto de su célebre conferencia «¿Qué es una nación?». Los aparentes rotundos planteamientos «voluntaristas» en su visión del hecho nacional, su supuesta adscripción a un precoz derecho de autodeterminación, tienen su contrapeso en el profundo sentido histórico del autor. La conferencia de 1882 no puede entenderse sin referencia a la guerra franco-

prusiana y a la crisis nacional de Francia como resultado de la anexión por Alemania de Alsacia y-Lorena. Por debajo de una magistral denuncia de los límites de los factores objetivos en la configuración de una nación, más allá de la exposición de una «visión francesa» de la idea nacional con base en factores subjetivos, se manifiesta la defensa de un *statu quo* territorial puesto en cuestión por Alemania a favor de la defensa de un nacionalismo cultural enfrentado a la peculiar configuración de un nacionalismo de raíces liberales. El objetivo de la brillante argumentación de Renan en «¿Qué es una nación?» no es aportar razones que permitan a las nacionalidades crear un espacio político propio. Por el contrario, la razón del discurso es tratar de acumular justificaciones que impidan a Alemania, con el concurso de argumentos etnográficos, lingüísticos o históricos, legitimar la anexión de una parte del territorio francés.

Pese a la significación de los componentes conservadores de su cosmovisión política —componentes no siempre bien diferenciados de las posiciones abiertamente reaccionarias—, Renan permanece adscrito a la tradición liberal francesa en su visión del nacionalismo. Del mismo modo que tantos otros destacados intelectuales de su país y de su época, es un sincero germanófilo sobre el que caerá la desgracia de presenciar la humillación de su patria ante las tropas prusianas. Su protesta y su desgarro personal no le llevarán, sin embargo, a compartir el giro abiertamente conservador del posterior nacionalismo francés (A. de Blas, 1987).

Como en otros países europeos, particularmente en el caso británico, el nacionalismo cumplirá una función animadora y justificadora del expansionismo imperialista, un imperialismo que resulta a su vez en Francia fuente de apoyo y prestigio cara a la institucionalización de la III República (R. Girardet, 1972; M. Reberioux, 1975). Pero más allá de este hecho, el ansia de revancha antiprusiana, las debilidades del régimen republicano y el impacto del *affaire* Dreyfus forzarán la eclosión de un nacio-

nalismo francamente conservador y de clara vocación antiliberal.

La configuración de este nacionalismo de los «nacionalistas» tiene su punto de partida en el episodio *boulangiste*, auténtica revuelta de los excluidos (M. Winock, 1986 y 1990) del orden liberal-republicano en que concluye la agitación político-social posterior a la derrota a manos de Prusia. Comienza a evidenciarse en este momento la capacidad de la llamada nacionalista para aglutinar a todos los descontentos. Como ha subrayado Z. Sternhell (1978) en su interesante estudio sobre la derecha revolucionaria francesa, son varios los expedientes ideológicos que la misma pone en juego cara al acoso a la III República. Pero ninguno resulta tan eficaz como la llamada a un nacionalismo desprovisto de sus componentes liberales.

El *affaire* Dreyfus supone un momento particularmente intenso en esta línea nacionalista; la Liga de los Patriotas, la Liga de la Patria Francesa, el antisemitismo de Drumont y el antisemitismo de izquierdas, el sindicalismo amarillo, Acción Francesa, el persistente influjo de A. Sorel o Barrès, se amalgaman dentro de una tradición política inspiradora de un nacionalismo de derechas que tendrá su conclusión en un significativo fascismo francés, no lo suficientemente fuerte para forzar por sí mismo un régimen fascista en Francia, pero notable sin duda por su nivel de complejidad ideológica.

El autor más significativo de esta inflexión conservadora del nacionalismo es Charles Maurras, cuyo liderazgo intelectual en este mundo nacionalista es visible desde finales del siglo XIX hasta el hundimiento del Gobierno de Vichy. A partir de su profundo antiindividualismo, el elemento «duro» de su visión política y su enlace con el ambiente antiliberal de finales del XIX y principios del XX, Mauras intentará fusionar su defensa del nacionalismo y su nostalgia tradicionalista. Lo singular de esta empresa es que se llevará a cabo con fidelidad a una actitud cientifista y positivista que se pretende además hacer compatible con el catolicismo (M. Sutton, 1982). Es inevitable que semejante propósito suponga la existencia de contra-

dicciones de fondo envueltas en un estilo rotundo en apariencia y brillante en ocasiones (Chabot, 1986). Por otro lado, ni positivismo ni cientifismo pueden ocultar los componentes arcaicistas de una obra que en Francia y fuera de Francia supuso uno de los esfuerzos más significativos de renovación del pensamiento ultraconservador. El temor a la conspiración judeo-masónica, su xenofobia, su enemiga al protestantismo, denuncian la adecuación de su discurso político a unos sectores sociales sentenciados por la historia (la pequeña nobleza provinciana, la vieja burguesía, los profesionales ligados al antiguo orden de cosas) que de modo recurrente habrán de constituirse en soportes naturales de los nacionalismos finiseculares más conservadores.

El influjo maurrasiano en la vida política francesa y europea —España y Portugal serán países especialmente receptivos a su mensaje— se asienta sin duda en la brillantez de un discurso literario y periodístico y en la agudeza de una crítica antiliberal que habría de seducir a importantes sectores de la derecha. Las maniobras vaticanas contra Acción Francesa (condena de Pío XI en 1926 y posteriormente levantada) no disminuirán un influjo que se hace sentir hasta el desenlace de la segunda guerra mundial. Maurras no fue, sin embargo, un autor fascista. Como señala, P. Milza (1985), le impedía serlo su coherente visión antijacobina, con lo que ello implicaba de resistencia al centralismo, el burocratismo y la mitificación del Estado. Su confianza en los cuerpos intermedios y su propio componente filoaristocratizante eran obstáculos complementarios para ello. En última instancia, su nacionalismo francés le impedía ver en Alemania otra cosa que una potencial amenaza a su visión chauvinista. Con todo, la coincidencia de los intereses sociales por él representados con los del fascismo, la hostilidad compartida con Hitler y Mussolini a lo que representaba el ideal liberal-democrático, terminarán de ligar su proyecto intelectual y político a la suerte de los fascismos europeos.

Otros dos notables escritores ligados a la teorización del nacionalismo francés, M. Barrès y Ch. Péguy, conseguirán desprender al nacionalismo de la derecha del lastre tradicionalista maurrasiano. Como subraya R. Girardet (1983), la integración que realizan estos dos autores de elementos históricos hasta entonces reservados a la tradición de izquierdas contribuye a hacer más sólido y uniforme el discurso nacionalista francés. M. Barrès, mucho más interesado que Péguy en la cuestión, no está libre, sin embargo, del peso de unos componentes tradicionales (culto a los muertos y a los antepasados) en su visión romántica y vitalista del hecho nacional. En todo caso, ese vitalismo y su sintonía con la reflexión irracionalista de la época, hacen que su discurso político resulte más próximo a las posiciones fascistas que el nacionalismo integral de Maurras (Z. Sternhell, 1972, y R. Saucy, 1972).

La complejidad de un nacionalismo francés en que coexisten unas versiones jacobina, liberal-conservadora, imperialista y conservadora tendrá, avanzado el siglo XX, la oportunidad de complementarse con el surgimiento de unos movimientos nacionalistas de signo desintegrador. Es verdad que con anterioridad a la primera guerra mundial escritores como Mistral y Aubanel habían sentado las bases de un vago regionalismo cultural meridional preocupado por la recuperación del lenguaje y la cultura popular. No menos importante es el sentimiento autonomista-regionalista que se gesta en Alsacia tras la reintegración de Alsacia y Lorena al Estado francés en 1918, un sentimiento asentado tanto en singularidades lingüísticas como en la fuerza del catolicismo local. Pero los nacionalismos surgidos a partir de finales de los sesenta de este siglo tienen otra filiación política (manifestaciones de una izquierda radical poscomunista) y hacen llamada a justificaciones que oscilan entre las desesperadas apelaciones a la revolución y más pausadas, aunque no siempre más razonadas denuncias de la colonización interior (M. Hetcher, 1975; R. Lafont, 1971). Los nacionalismos corso, alsa-

ciano y vasco se constituirán en movimientos políticos paralelos a los que se producen en Gran Bretaña, Bélgica y España, aunque —excepto en el caso de Córcega— no alcanzarán nunca la notoriedad y significación de los nacionalismos escocés, vasco, catalán o flamenco. El resultado final es que Francia, de modo muy parecido al caso español, constituye un auténtico laboratorio de las distintas manifestaciones de un nacionalismo, en lo fundamental, de base política y estatal.

4. Nacionalismo y pensamiento liberal-democrático

Lo dicho en relación al nacionalismo francés pienso que pone al descubierto las privilegiadas relaciones iniciales entre liberalismo y nacionalismo. Al margen de la funcionalidad de este último cara a la justificación de las revoluciones norteamericana y francesa y del posterior imperialismo napoleónico, resultaba evidente que el nuevo credo nacionalista habría de prestar su concurso a los futuros sistemas políticos liberales necesitados no solamente de una legitimación sustitutoria a la del Antiguo Régimen, sino también de una «nueva religión» a la altura de un orden político crecientemente secularizado y de una sociedad progresivamente desprovista de los elementos amortiguadores y dulcificadores de un mundo tradicional sometido a un fatal desmoronamiento.

Otros factores políticos e ideológicos explican la inicial proximidad entre nacionalismo y liberalismo. La protesta nacionalista era uno de los arietes para derruir el viejo estado de cosas, haciendo posible el nuevo orden liberal europeo. Parte decisiva de ese estado de cosas eran los imperios. Y ningún instrumento podía ser más eficaz contra ellos que el nacionalismo. Del mismo modo que la ideología liberal-democrática quebraba el legitimismo monárquico, el principio nacionalista habría de cuestionar el orden internacional y el papel de los imperios austrohúngaro, ruso y otomano, tal como habían quedado dibuja-

dos, sin sustanciales modificaciones, desde la paz de Westfalia. Complementariamente, una razón ligada a la propia entraña del liberalismo explica parte del apoyo inicial a las ideologías nacionalistas: la posibilidad de trasladar los principios de autonomía y libertad de la esfera individual a la de los pueblos. «(Los pueblos) comenzaron a ser considerados —escribe Ruggiero (1944)— como sujetos de derechos, como individualidades dignas de reconocimiento y respeto. Aparecían como la encarnación más alta y compleja de aquella personalidad humana que, con la revolución, ha reivindicado su valor moral y político. Por lo tanto, se aplican a las naciones, por analogía, todos los principios originariamente formulados con referencia a los individuos.»

Un análisis en profundidad de la lógica nacionalista tal como se perfilaba a la luz del nacionalismo orgánico alemán revelaba su incompatibilidad con el gusto por la libertad individual, con la fidelidad a la razón y al utilitarismo, que caracterizan al liberalismo. Prueba de ello será el parcial cambio de signo en las relaciones entre una y otra ideología en tanto el nacionalismo acentúe sus rasgos más voluntaristas y misticistas. Pero inicialmente, las razones apuntadas explican suficientemente el gusto liberal por la predicación nacionalista; y como consecuencia de él persistirá un difuso filonacionalismo liberal —particularmente en el mundo anglosajón—, tal como se plasmará, por ejemplo, en la relativa ingenuidad de la política exterior norteamericana en relación a Europa con anterioridad a la segunda guerra mundial.

John Stuart Mill es un ejemplo significativo de la identificación, predominantemente retórica, del liberalismo con el sentimiento nacionalista de base cultural. Aunque su visión del tema no excluye una lectura político-estatal de la nación, resulta más próxima a la idea de nación cultural: «... Las nacionalidades están constituidas por la reunión de hombres atraídos por simpatías comunes que no existen entre ellos y otros hombres, simpatías que les impulsan a obrar de concierto mucho más voluntariamente que lo harían con otros, a desear vivir bajo el mismo go-

bierno y a procurar que este gobierno sea ejercido por ellos exclusivamente o por algunos de ellos. El sentimiento de la nacionalidad puede haber sido engendrado por diversas causas: algunas veces es efecto de la identidad de raza y origen; frecuentemente contribuyen a hacerle nacer la comunidad de lengua, otras la de religión, etc.»

Para J. S. Mill no puede hablarse prácticamente de instituciones libres en un Estado compuesto de nacionalidades distintas, especialmente si en ese Estado se hablan y leen idiomas diferentes. Una afirmación de este tipo, tomada literalmente, equivale o a un uso muy impreciso de la idea de nacionalidad o a negar la posibilidad de instituciones libres para la inmensa mayoría de la humanidad. Pero cuando más adelante J. S. Mill vuelve a insistir en la necesidad de que tiendan a coincidir límites políticos y límites de nacionalidades culturales, señala unas amplias excepciones que anulan el alcance de su afirmación. Reconoce, en primer lugar, la existencia de obstáculos geográficos para la adecuación entre espacios políticos y esas realidades nacionales de base cultural; señala después lo justificado de la absorción de las pequeñas nacionalidades por sociedades de superior cultura, e ilustra la idea con los ejemplos de Bretaña y la Navarra de Ultrapuertos justamente incorporadas, según su opinión, a la realidad francesa. Y termina con la afirmación de que no existen en 1861 justificaciones fundadas para el nacionalismo irlandés. Al fin, y tras la rotundidad de las palabras de J. S. Mill, poco más parece adivinarse que la intención de justificar ideológicamente la desmembración de los viejos imperios, al tiempo que garantizar la integridad de los Estados europeos y, muy particularmente, del Reino Unido.

Sería injusto, sin embargo, atribuir a J. S. Mill un exceso de responsabilidad en el tema. Dentro de la perspectiva liberal, Bentham había participado de la misma visión filonacionalista y en él era visible la pretensión, que Mazzini divulgaría, de que el nacionalismo es una garantía para la consolidación de un orden internacional pacífico. Es Mazzini realmente quien expresa de modo más acabado esta fusión de liberalismo y nacionalismo.

Sobre la personalidad intelectual del escritor italiano subrayaba C. Hayes (1931) su confusión: «Representaba una curiosa fusión de liberalismo de Bentham y los primeros revolucionarios franceses con el romanticismo de los poetas y novelistas contemporáneos y con el idealismo filosófico de Fichte y Hegel.» En la misma línea, destacaba H. Kohn (1961) su falta de flexibilidad y su idealismo, de modo que en sus escritos de 1830 eran visibles con claridad los principios que habría de defender a lo largo de su vida: «Mientras el mundo cambiaba alrededor de él, escribía Kohn, él nunca cambió.»

P. Mancini es otro de los grandes teorizadores, desde la perspectiva liberal, del fenómeno nacionalista. La nación, como la familia, es hija de la naturaleza y no del artificio, producto al fin «... de la constitución natural y necesaria de la humanidad». Con alguna ingenuidad que poco tiene que ver con el ya aludido análisis de E. Renan a propósito del tema, pasa revista Mancini a los elementos objetivos de la nación (geografía, raza, lengua, historia) que necesitan, sin embargo, del componente voluntarista para dar paso a un hecho nacional definido como «... una sociedad natural de hombres conformados en comunidad de vida y de conciencia social por la unidad de territorio, de origen, de costumbres y de lengua». Mayor interés que su descripción de qué es una nación tienen las consecuencias políticas que él considera ligadas a ella. Toda nación reclama una libertad hacia adentro y una independencia respecto a las naciones extranjeras que no puede tener otro límite que la propia libertad de esas naciones. Mancini se declara enemigo abierto del Estado plurinacional y no duda en considerar indispensable la soberanía política como garantía del mismo hecho nacional: «... Si se suprime a una nación su vida autónoma e independiente, todo su ser inevitablemente se corrompe y muere.» La consecuencia política más significativa de su reflexión es quizás el carácter obligado de la libertad nacional como garantía de la paz. Solamente un orden internacional basado en la coexistencia de nacionalidades libres puede ser un fundamento sólido para la conviven-

cia. La libertad de las nacionalidades, concluye Mancini, no viene, pues, dictada solamente por la-razón, sino también por la necesidad.

Lo hasta aquí dicho no supone negar la existencia de límites significativos a un celo filonacionalista con notables componentes retóricos. Como ha subrayado Hobsbawm (1972, 1979 y particularmente 1990), hay un consenso generalizado entre teóricos decimonónicos de la economía y de la política —por no hablar de los hombres de Estado— respecto a la necesidad de viabilidad económica para los Estados. Y en la lógica del momento ello se parece bastante a la negación práctica del acceso de las pequeñas nacionalidades culturales a las diversas formas de realización política. El rumbo del nacionalismo liberal, aunque ello no sea siempre congruente con lo que se escribe, va en favor de los procesos de unificación, aceptándose sin especial preocupación el fin de viejas o renovadas realidades culturales integradas en los sólidos Estados liberales. Y como recuerda el propio Hobsbawm, resulta especialmente ilustrativo que sea el propio Mazzini el defensor de un mapa europeo con doce grandes Estados repletos en la mayoría de los casos de eventuales sujetos nacionales, vistas las cosas desde la perspectiva de un congruente nacionalismo cultural.

Si el límite anterior no resultara suficiente debe añadirse el papel de Gran Bretaña en tanto que vigilante ciudadela del orden liberal capaz de contener, escribía E. H. Carr (1945), el impulso del nuevo nacionalismo. Como observara un agudo espectador del proceso, el inicial entusiasmo liberal de los países europeos más desarrollados —Gran Bretaña especialmente— por los movimientos nacionalistas, no distaba mucho del entusiasmo «... por los países sin fábricas». Incluso la hostilidad a los imperios resultaba susceptible de matización (no era lo mismo el decadente despotismo otomano que la menos hostil compleja realidad austro-húngara). Y, en última instancia, ahí está el dato incuestionable de la no emergencia de nuevos Estados europeos después de la guerra franco-pru-

siana hasta la primera guerra mundial, hecha la excepción de la independencia de Noruega.

Aunque se trata de una cuestión complicada que necesitaría de un análisis pausado, no creo que la actitud de los nacionalismos ante el modelo liberal-democrático pase por la distinción entre nacionalismo de «Risorgimento» y nacionalismos «integrales» (P. Alter, 1989). Más allá de las líneas de continuidad que los segundos presentan en relación a los primeros —y el propio caso italiano resulta en extremo ilustrativo de ello—, creo que lo importante para definir un movimiento nacionalista como liberal no es su coincidencia cronológica o táctica con las aspiraciones del liberalismo, sino su aceptación o no de los valores propios de una cosmovisión liberal primero, liberal-democrática después. Y resulta difícil que un nacionalismo de raíces culturales, incluso enmarcado en coyunturas políticas revolucionarias de signo liberal, acepte la prioridad de esos valores.

En la segunda mitad del siglo XIX hay dos autores especialmente significativos por lo que hace al deseo de poner en claro las relaciones entre liberalismo y nacionalismo. Uno es E. Renan, capaz de mantener la congruencia entre el significado de ambas ideologías, en tanto el nacionalismo permaneciese fiel a la peculiar tradición política francesa. El otro es lord Acton, quizás el más agudo observador en ese momento histórico de las potenciales contradicciones entre la idea liberal y la idea nacionalista ligada a una lectura cultural del hecho nacional. Otros autores, por ejemplo Trietschke, en Alemania, descubrirán también la hasta entonces oscurecida relación contradictoria, resuelta en este caso por el sacrificio del liberalismo. Puesto que he hecho ya referencia al nacionalismo francés y alemán, permítaseme ahora referirme con algún detenimiento a tan significativo representante de la tradición liberal británica como es Acton.

De entrada, debe reconocerse que es casi imposible aproximarse al estudio del nacionalismo sin topar con su autoridad. Con plena justificación, todos los enfoques liberales sobre la cuestión del siglo XX, especialmente los ca-

racterizados por una visión crítica del nacionalismo, son tributarios de sus palabras e ideas. Y así lo manifiestan, por ejemplo, los escritos de A. Cobban, E. Kedourie, R. Emerson, E. H. Carr o los redactores del informe sobre el nacionalismo del Royal Institute of International Affairs.

Particularmente significativo es que sus ideas básicas sobre el tema estén contenidas, si no exclusivamente sí básicamente, en un texto relativamente corto, redactado a la edad de veintiocho años. Esta circunstancia autoriza a plantear la duda de hasta qué punto puede ser representativo el ensayo «Nacionalidad» de las ideas del Acton maduro. Pero antes de referirme a esta cuestión bueno será revisar los argumentos e ideas contenidos en uno de los ensayos más influyentes, comparable al «¿Qué es una nación?», de Renan, en relación a la comprensión del nacionalismo.

Acton sabe reconocer el carácter revolucionario del principio de las nacionalidades, equiparable por sus efectos al lugar del principio democrático o a las primeras ideas comunistas. Aunque es consciente del diferente impulso ideológico que anima a la idea de soberanía popular y a las pretensiones de un nacionalismo de base cultural, no lo es menos de las posibilidades que la idea de soberanía popular abre a esas pretensiones: «... La idea de la soberanía del pueblo, no controlada por el pasado, produjo la idea de una nacionalidad independiente de la influencia política de la historia.» La nacionalidad no ha sido en el pasado un criterio determinante en la construcción de los Estados; a partir de ahora, sin embargo, se abre la posibilidad, cuando menos teórica, de que esto pueda ser de otra manera.

Acton, de modo mucho más claro que otros grandes escritores liberales hasta entonces ignorantes por lo general de las tensiones potenciales entre lógica liberal y lógica nacionalista, subraya la obvia contradicción entre los valores del individualismo y la existencia de unas supuestas fuerzas naturales (las naciones de base cultural) a las

que estaría encomendada la determinación de la forma, el carácter y la política del Estado: «Por consiguiente, concluye, el sentimiento nacional no procede de modo directo de la revolución en la que se hallaba implicado.» Contra la alianza tácita y acrítica entre revolución liberal y explosión nacionalista, le corresponde a Acton subrayar lo que hay de táctico y hasta de casual en esta relación. Porque al fin serían más importantes las conquistas y reacciones generadas por la Revolución Francesa que las ideas contenidas en esa revolución para dar cuenta del despertar del ánimo nacionalista.

En el siglo xx se han escrito ríos de tinta a propósito de la ambigüedad nacionalista. Difícilmente se puede expresar la idea con mayor concisión a como lo hace Acton en 1862: «Se le invocó (a la nacionalidad) en nombre de los principios de gobierno más contradictorios y sirvió a todos los partidos unos tras otros, porque era un principio en el cual todos podían unirse. Empezó como una protesta en contra del dominio de una raza sobre otra, en su forma más suave y menos desarrollada, llegando a condenar a todo Estado que incluye diferentes razas, y finalmente se convirtió en una teoría completa y consistente de la idea de que el Estado y la nación deben ser coextensivos.» La ambigüedad está en la raíz de una ideología que no es proporcional a la existencia de unos agravios o a una personalidad cultural diferenciada. Porque agravios y base popular son circunstancias que pueden ser creadas con una amplia autonomía en relación a los datos objetivos de partida.

Decidido partidario de la difusión del poder y del pluralismo, es consciente de las potencialidades de las nacionalidades para poner frenos eficaces a la acción del Estado. Nunca defiende soluciones centralistas para el problema nacional; por el contrario, está firmemente convencido de la eficacia de un reparto vertical del poder sobre la base aportada por unas realidades nacionales de base cultural. Lo que le asusta es hacer absoluto un principio de las nacionalidades, privando al Estado plurinacional de expediente tan significativo en la garantía del pluralismo:

«La combinación de las diferentes naciones en un Estado es una condición tan necesaria en la vida civilizada como la combinación de los hombres en la sociedad.» «Allí, dice a continuación, donde los límites políticos y nacionales coinciden, la sociedad cesa de progresar y las naciones vuelven a una condición que corresponde a la de los hombres que renuncian a relacionarse con sus prójimos, los hombres.»

El componente conservador de sus visiones políticas no le impide comprender y hacer suya la visión genuinamente liberal del fenómeno nacional. A lord Acton no se le puede escapar el significado del Estado como impulsor decisivo, aunque no exclusivo, de la nación. Entre la realidad nacional fruto de afectos e instintos de tan decisiva influencia en la vida salvaje, y la realidad nacional que incorpora obligaciones morales derivadas de un orden constitucional libremente asumido, no duda en cuanto a su preferencia por la segunda: «La nacionalidad formada por el Estado es la única a la que debemos obligaciones políticas y es, por consiguiente, la única que tiene derechos políticos.» La existencia de un sujeto colectivo reclamante de derechos políticos con independencia de la voluntad individual de los integrantes de esa colectividad, es una explícita y rotunda negación de la democracia. Acton no es un demócrata en sentido estricto. Pero Acton, como historiador y filósofo político, no puede desconocer el significado en profundidad de la democracia. Y ello es lo que le permite llevar a cabo el rechazo de un nacionalismo cultural, que no de las nacionalidades, tanto desde su perspectiva liberal como desde la visión democrática.

Su preocupación por el tema va más allá de su brillante ensayo. A lo largo de su obra pueden verse afirmaciones que confirman sus tesis más significativas. Particularmente irritante le resulta a su sensibilidad de culto historiador una utilización del término «nacional» orientada al pasado, ignorando el carácter reciente, pese a su lenta génesis en el mundo occidental, de una idea acabada de nación. Algunas inflexiones en su discurso; puede señalarse, por ejemplo, su duro enjuiciamiento del Impe-

rio austro-húngaro, permiten abrir la interesante cuestión de la coherencia de las ideas actonianas en torno al nacionalismo.

Es Fasnacht (1952) quien, de forma en exceso tajante, plantea la cuestión: «... puede estimarse con razonable seguridad que si Acton hubiera revisado el ensayo en sus últimos años de vida, poco en el mismo habría sido dejado inmodificado.» Tras resumir los argumentos contenidos en el ensayo «Nacionalidad», trata Fasnacht de justificar su juicio. La ya señalada preferencia de Acton por el gobierno federal está muy lejos de ser contradictoria con su visión en profundidad del hecho nacional. La enemiga de Acton no se dirige tanto contra la nacionalidad como contra el nacionalismo, no tanto contra el hecho en sí como contra el tratamiento político que se aspira a dar al mismo. En lo que Acton insiste, y el propio Fasnacht subraya el hecho de que fue siempre fiel a esta idea, es que las cuestiones nacionales deben ser tratadas con cuidado, porque distan de poder ser consideradas sin más como elementos liberales y constructivos de la vida política. La actitud respecto al nacionalismo alemán, la enemiga a una proyección política de la raza o de los datos étnico-culturales, son exponentes de una coherencia de fondo de las ideas actonianas sobre la cuestión.

El que Acton pueda comprender las ventajas prácticas inmediatas de una base nacional-cultural homogénea del Estado, está muy lejos de significar que haga suyo, andando el tiempo, el principio de las nacionalidades, por no hablar del derecho de autodeterminación, como salida política al problema. Y si algo no invalida su visión general del nacionalismo es su activa y generosa defensa del «Home Rule» para Irlanda. En primer lugar, porque Irlanda no era solamente un problema nacional, sino un desafío para cualquier liberal inglés, deseoso de satisfacer una injusticia histórica; si ese liberal inglés es además un disidente católico, como es el caso de Acton, sobran argumentos de defensa del «Home Rule». Hacer justicia a Irlanda es, tanto en Irlanda como en la Gran Bretaña

del XVIII y del XIX, una causa que puede tener muy poco que ver con una protesta nacionalista de signo cultural. En segundo lugar, y como se ha señalado antes, forma parte de la visión pluralista de Acton la defensa de un tratamiento federal y autonomista de los problemas nacionales. Y es justamente un expediente como el «Home Rule» el que puede hacer del problema irlandés, en lugar de una amenaza al orden liberal y democrático británico, una garantía complementaria del mismo. Es defendible, pues, sin menoscabo del reconocimiento de las oscilaciones a lo largo del tiempo de su pensamiento político, la coherencia del pensamiento de Acton en relación al nacionalismo.

A MODO DE EPÍLOGO

He intentado en este panorama dar cuenta de los principales enfoques teóricos en el estudio actual del nacionalismo y explicitar el sentido y los fundamentos de una distinción entre nacionalismos «culturales» y «políticos». Complementariamente, he procurado sintetizar algunos de los rasgos más notables de los nacionalismos alemán y francés en tanto que manifestaciones prácticas de aquellos «tipos ideales», para terminar con una referencia a las relaciones entre la teoría y la práctica liberal-democrática y la compleja realidad nacionalista. Al concluir estas líneas creo obligado señalar que son muchas las cuestiones orilladas en este intento de ofrecer una visión integrada de la cuestión.

En punto a las consecuencias más visibles de las ideologías y movimientos nacionalistas, hubiera resultado conveniente plantear la teoría y la práctica de un principio de las nacionalidades prolongado en el mundo posterior a 1945 en la forma de derecho de autodeterminación; y hubiera sido de interés plantear las transformaciones del nacionalismo como consecuencia del incremento de los repartos verticales del poder dentro de los Estados y de los procesos de integración supraestatales. Por lo

que hace a las relaciones del nacionalismo con otras ideologías políticas, hubiera tenido pleno sentido aproximarse a la compleja dialéctica entre nacionalismo y socialismo, incluyendo dentro del rótulo socialismo tanto las genuinas posiciones socialdemócratas europeas como el comunismo soviético y las manifestaciones de una más reciente izquierda radical. Y en la misma línea, hubiera merecido la pena acercarse más a las relaciones entre nacionalismo y pensamiento conservador y reaccionario. Por último, y desde una perspectiva española, resulta ciertamente doloroso sustraerse a la consideración de una rica tradición nacionalista, tanto de signo panespañol como de orientación periférico-disgregadora.

El argumento menos convincente para el lector cara a justificar estas exclusiones puede ser el que el autor haya intentado en otras ocasiones la aproximación a los problemas ahora no considerados. Siendo esto así, lo cierto es que la decisión final respecto a los aspectos concretos a desarrollar ha tenido que ver, además de con elementales razones de espacio, con el deseo de una mejor acomodación al contexto de una historia general de la teoría política. Con todo y con ello me parece obligado reconocer los límites no solamente de fondo, sino también formales, del presente trabajo.

BIBLIOGRAFIA

1. Estudios generales sobre el nacionalismo

1.1. En el primer epígrafe me refería a las contribuciones de autores como B. Anderson, E. Gellner, E. Kedourie e I. Berlin. Sus obras aludidas son las siguientes, B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (Londres, Verso Editions and New Left Review, 1983); E. Gellner, *Thought and Change* (Londres, Widenfield and Nicolson, 1964); *Nation and Nationalism* (Oxford, B. Blackwell, 1983, traducción española en Alianza Universidad); *Culture, Identity and Politics* (Cambridge, University of Cambridge, 1987, traducción española de Gedisa) y «The Dramatis Personae of History» (*East*

European Politics and Societies, vol. 4, núm. 1, 1990); E. Kedourie, *Nationalism* (Londres, Hutchinson, 1960, traducción española del C.E.C.) y su introducción a *Nationalism in Asia and Africa* (Nueva York, New American Library, 1970); I. Berlin, «Nationalism» en *Against Current* (Oxford, Oxford University Press, traducción española de F.C.E.); *Vico and Herder*(Londres, Hogarth Press, 1976), y *Cuatro ensayos sobre la libertad* (Madrid, Alianza Universidad, 1988).

1.2. En ese primer epígrafe me refería también a otros recientes estudios en el campo de la teoría general del nacionalismo. Se trata concretamente de los trabajos de P. Alter, *Nationalism* (Londres, E. Arnold, 1989); J. Anderson, «Nationalist Ideology», en R. R. Johnston y otros, *Nationalism, Self-Determination and Political Geography* (Londres, Croom Helm, 1988); J. Breuilly, *Nationalism and State* (Manchester, Manchester University Press, 1982); E. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780* (Cambridge University Press, 1990); M. Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe* (Cambridge University Press, 1985) y «How much does Nation formation depend on Nationalism» (*East European Politics and Societies,* vol. 4, núm. 1, 1990), y A. Smith, *The Ethnic Origins of Nations* (Nueva York, B. Blackwell, 1988).

1.3. Siguen resultando del mayor interés para una aproximación general al nacionalismo los trabajos citados, ya prácticamente clásicos, de E. H. Carr, *Nationalism and After* (Londres, Macmillan, 1945); A. Cobban, *Self-Determination* (Londres, Oxford, Oxford University Press, 1945); R. Emerson, *From Empire to Nation* (Harvard University Press, 1960); C. Hayes, *Essays on Nationalism* (Nueva York, Macmillan, 1928); *The Historical Evolution of Modern Nationalism* (Nueva York, R. Smith, 1931), y *Nationalism: a Religion* (Nueva York, Macmillan, traducción española de UTHEA); H. Kohn, *The Idea of Nationalism* (Nueva York, Colliers Books, 1967, primera edición de 1945. Traducción española de FCE); *Nacionalismo. Su significado e historia* (Buenos Aires, Paidós, 1967) y *Prophets and Peoples* (Nueva York, Macmillan, 1961).

1.4. He citado también en la primera parte de este artículo a M. Hetcher: *Internal Colonialism...* (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1975) e «Internal Colonialism Revisited», en E. Tiryakian y otros, *New Nationalism of Developed West* (Boston, Allen and Unwin, 1985); E. Kamenka (ed.), *Nationalism. The Nature and Evolution of an Idea* (Londres, E. Arnold, 1976), y T. Nairn, *The Break-Up of Britain* (Londres, NLB, 1977, traducción española de Península).

2. Los casos francés y alemán. Liberalismo y nacionalismo

2.1. Autores clásicos a los que se ha hecho referencia:

Las *Sammtliche Werke* de J. G. Herder fueron editadas de 1877 a 1913 en 33 volúmenes. Una reimpresión reciente de las mismas en Ed. G. Olms, Hildescheim, 1967-1968. Las obras más significativas del autor están traducidas al castellano, destacando la *Obra Selecta* (Madrid: E. Alfaguara, 1982, edición de P. Rivas), que comprende *Diario de mi vida del año 1769, Ensayo sobre el origen del lenguaje, Shakespeare, Otra filosofía de la historia, Metafísica* (fragmentos) y *Otros escritos*. La selección no incluye *Ideas sobre la fisolofía de la historia de la humanidad* (Buenos Aires: Losada, 1959).

Las *Werke* de J. G. Fichte fueron editadas por F. Medicus en Ed. F. Meiner, Leipzig, 1911-1912, seis volúmenes. Existe una edición posterior más completa de 1971. Las obras de mayor significación política están traducidas al castellano: *Discursos a la nación alemana* (Madrid: Editora Nacional, 1977), *Los caracteres de la Edad Contemporánea* (Madrid: Revista de Occidente, 1976), *Fundamento de la doctrina alemana* (Buenos Aires: Aguilar, 1975) y *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos* (Madrid: Tecnos, 1986).

Las *Oeuvres Complétes* de E. Renan están editadas en 10 volúmenes por Ed. Calmann-Lèvy, Paris, 1947-1961, *Qué es una nación* y *Cartas a Strauss* están traducidos en la edición que realicé para Alianza Editorial (Madrid, 1987). De *Qué es una nación* hay una edición anterior de R. Fernández Carvajal editada por el Instituto de Estudios Políticos.

Especialmente significativos, dentro de la extensa obra de Ch. Maurras, son sus libros *Enquête sur la Monarchie* (París: Nouvelle Librairie Nationale, 1924) y *Kiel et Tanger, 1895-1905: La République Française devant l'Europe* (París: Nouvelle Librairie Nationale, 1924). Dentro de la obra de M. Barrès, por lo que hace al nacionalismo, puede ser especialmente representativo su *Scènes et doctrines du nationalisme* (París: Emile-Paul, 1902). Las *Oeuvres en prose* de Cg. Péguy están editadas en dos volúmenes en la colección Le Pléiade, París, 1957.

El ensayo «Nationality» de lord Acton está recogido en tres de las más significativas antologías de sus escritos: *The History of Freedom and Other Essays* (Londres: Macmillan, 1907, edición de J. N. Figgis y R. V. Laurence), *Essays Freedom and Power* (Londres: Meridiam, 1958, edición de G. Himmelfarla. Hay una edición norteamericana anterior de este libro y otra española de

1959) y *Essays in the Liberal Interpretation of History* (Chicago: Chicago University Press, 1967, edición de W. H. McNeill). La cita a J. Stuart Mill corresponde a *El Gobierno representativo* (varias ediciones). Las *Collected Works*, de J. S. Mill han sido publicadas en 21 volúmenes por University Toronto Press. La cita de Mancini corresponde a sus escritos *Sobre la nacionalidad* (Madrid: Tecnos, 1985).

2.2. Estudios citados:

F. M. Barnard, *Self-Direction and Political Legitimacy: Rousseau and Herder* (Oxford, Clarendon Press, 1988).
J. L. Chabot, *Le nationalisme* (París, PUF, 1986).
G. Fasnacht, *Acton Political Philosophy* (Londres, Hollis and Carter, 1952).
R. Girardet, *Le nationalisme français* (París, Seuil, 1983), y *L'idée coloniale en France* (París, La Table Ronde, 1972).
M. Hughes, *Nationalism and Society. Germany, 1800-1945* (Londres, E. Arnold, 1988).
R. Lafont, *Décoloniser en France* (París, Gallimard, 1971).
P. Miza, *Les fascismes* (París, I. Nationale, 1985).
M. Reberioux, *La République radicale?, 1898-1914* (París, Seuil, 1975).
G. de Ruggiero, *Historia del liberalismo europeo* (Madrid, Ed. Pegaso, 1944).
G. H. Sabine, *Historia de la Teoría Política* (México, FCE, varias ediciones).
R. Soucy, *Fascism in France: the case of M. Barrès* (Berkeley, University of California Press, 1972).
H. Schulza (ed.), *Nation-Building in Central Europe* (Berg, Leamington Spa, 1987).
Z. Sternhell, *Le droit révolutionnaire. 1885-1914* (París, Seuil, 1978).
M. Sutton, *Nationalism, Positivism and Catholicism: The Politics of Ch. Maurras and French Catholics. 1890-1914* (Cambridge University Press, 1982).
R. Szporluk, *Communism and Nationalism* (Nueva York, Oxford University Press, 1988).
M. Winock, *La fièvre hexagonale* (París, Calmann-Lévy, 1986), y *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France* (París, Seuil, 1990).

3. Otra bibliografía

Aunque he procurado dar entrada en la bibliografía citada a algunos de los estudios más significativos sobre el nacionalismo, resulta innecesario decir que quedan fuera de este apartado trabajos del mayor interés. Una referencia bibliográfica más extensa puede encontrarla el lector en mi libro *Nacionalismo e ideologías políticas contemporáneas*. Lo que sí querría subsanar ahora es la ausencia de una adecuada referencia a trabajos de autores españoles. Es cierto que la preocupación por nuestros nacionalismos periféricos, y en menor medida por el nacionalismo español, ha ocupado en mayor medida la atención de nuestros estudiosos que los problemas generales del nacionalismo. Pero ello no quiere decir que no exista un interesante conjunto de trabajos también sobre los aspectos teóricos e internacionales de la cuestión.

Han sido los académicos vascos y catalanes los más preocupados por el tema. Entre los primeros habría que destacar los trabajos de J. R. Recalde, *La construcción de las naciones* (Madrid: Siglo XXI, 1982); G. Jáuregui, *Contra el Estado-nación* (Madrid: Siglo XXI, 1986) y las aproximaciones, normalmente a propósito de estudios específicos del problema vasco, de autores como J. P. Fusi, J. Juaristi, P. Unzueta, J. J. Solozábal, J. Corcuera, A. Elorza, F. Savater, F. Letamendía, M. Escudero, etc. Por lo que hace a los autores catalanes, habría que anotar los estudios de J. Solé Tura, J. M. Colomer, R. Ribó y los distintos trabajos de F. Marsal, S. Giner, R. Virós, J. A. González Casanova, E. Lluch, F. Hernández, F. Mercadé, B. Oltra, C. Rodríguez Aguilera, etc. Hay que señalar también que tanto la literatura histórica del nacionalismo catalán como la amplísima bibliografía dedicada a su estudio, están penetradas por un interés teórico y general sobre la cuestión.

La mayor preocupación vasca, catalana y gallega (R. Maíz, X. Barreiro, J. Vilas Nogueira, F. Bobillo, J. González Encinar, R. Suevos, etc.) no excluye obviamente la aproximación realizada por otros politólogos y constitucionalistas españoles a distintos aspectos de la teoría del nacionalismo. Y entre ellos cabría anotar los nombres de J. J. Linz, F. Murillo Ferrol, R. Cotarelo, P. Lucas Verdú, P. de Vega o J. Ferrando. Y a estas contribuciones habría que añadir las de carácter indirecto realizadas tanto desde la historia contemporánea (J. M. Jover, J. C. Mainer, J. Alvarez Junco, A. Carretero...) como desde el derecho público, la sociología y la psicología social.

Por último, y puesto que en el presente trabajo he hecho refe-

rencia a mis propios escritos sobre el nacionalismo, me permitirá el lector su enumeración:

Nacionalismo e ideologías políticas contemporáneas (Madrid: Espasa-Calpe, 1984).

«Estudio preliminar», a E. Renan, *Qué es una nación* y *Cartas a Strauss* (Madrid: Alianza Editorial, 1987).

Teoría del Estado, en colaboración con R. Cotarelo (Madrid: UNED, 1988).

«Sobre el derecho de autodeterminación», *Cuadernos de Alzate,* núm. 10, 1988.

Sobre el nacionalismo español (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989).

«El problema nacional-regional español en la transición», en J. F. Tezanos, R. Cotarelo y A. de Blas (eds.), *La transición democrática en España* (Madrid: Fundación Sistema, 1989).

«Lord Acton y la tradición liberal», *Sistema,* noviembre de 1989.

Introducción, por *Fernando Vallespín* 7

Capítulo I: Ilustración y liberalismo en Gran Bretaña: J. Looke, D. Hume, los economistas clásicos, los utilitaristas, por *Josep M.ª Colomer* ... 11

Capítulo II: La Ilustración en Francia: la *Enciclopedia,* Montesquieu, Rousseau, por *Iring Fetscher* 97

Capítulo III: Reflexiones sobre la revolución, por *Marta Lorente* 163

Capítulo IV: Inmanuel Kant, por *José Luis Colomer Martín Calero* 227

Capítulo V: Alexis de Tocqueville: la democracia como destino, por *Helena Béjar* 299

Capítulo VI: John Stuart Mill y el liberalismo, por *Joaquín Abellán* 339

Capítulo VII: La formación del liberalismo en España, por *Antonio Elorza* 397

Capítulo VIII: Ilustración y liberalismo en Iberoamérica, 1750-1850, por *Luis Alberto Romero.* 448

Capítulo IX: El Nacionalismo, por *Andrés de Blas Guerrero* 486

3463414

*****

Esta obra ofrece una visión general, a la vez rigurosa y amena, de la evolución del pensamiento político desde sus inicios hasta nuestros días. Dividida en seis volúmenes en los que se combinan el orden cronológico y el temático, la HISTORIA DE LA TEORÍA POLÍTICA cuenta con un importante grupo de especialistas –dirigido por FERNANDO VALLESPÍN– que profundiza en los autores y corrientes más representativos e incorpora referencias expresas al pensamiento político español e hispanoamericano. El presente volumen se ocupa de los siglos marcados por la Ilustración, el liberalismo y el nacionalismo, y de la incidencia de estos fenómenos en Inglaterra, Francia, el norte de América, España e Iberoamérica, así como de autores tan decisivos como Kant, Tocqueville y John Stuart Mill, contando con colaboraciones de JOAQUÍN ABELLÁN, HELENA BÉJAR, ANDRÉS DE BLAS, JOSÉ LUIS COLOMER, JOSEP M. COLOMER, ANTONIO ELORZA, IRING FETSCHER, MARTA LORENTE y LUIS ALBERTO ROMERO.

El libro de bolsillo

ISBN 978-84-206-7306-6

9 788420 673066

Ciencias sociales
Ciencia política